VOIE, Revue religieuse russe

CALE

ORGANUL GÂNDULUI RELIGIOS RUS. editat de N. A. BERDYAEV, cu participarea lui B. P. VYSHESLAVTSEV

În cărțile anterioare ale Căii au fost publicate articole de următorii autori: H. N. Aleksev, P. F. Anderson, N. S. Arsenyev, M. Artemyev, P. Archanbo (Franța), N. Afanasyev, S. S. Bezobrazov , E. Belen fiul, HA Berdyaeva , H. Bubnova, prot. S. Bulgakov, R. Walter, B. P. Vysheslavtsev, Frank Gaven (America), M. Georgievsky, N. N. Glubokovsky, I. Hofstetter, V. Grinevich, L. A. Zander, V. A Zander, V. V. Zankov-skago, tatăl A. Elchaninov, P. K. Ivanov, Yu. Klepinin, S. Kawertz, (America) L. Kozlowski (f) (Polonia), G. G. Kuhlman, T. C. Ku (China), M. Kurdyumov, I. Logowski, F. Lieb (Basel) , N. O. Losskago , J. Maritain (Franța), Y. Menshikov, P. I. Novgorodtseva (ț), prot. Nalimov (|), S. Ollard (Anglia), A. Pogodin, R. Pletnev, A. M. Remizov, D. Remenko, Enoch rus (Rusia). Iu. Sazonova, contele A. Saltykov, N. Sarafanov, E. Skobtsova, I. Smolich, V. Speransky, f. A. Stepupa, I. Stratonov, V. Seseman, P. Tillich (Germania), N. Timashev, S. Troitsky, Prinț. G. N. Trubetskoy (ț), N. Turgeneva, N. O. Feodorova (j), G. P. Fedotov, G. V. Florovsky, S. L. Frank, prot. S. Chetverikov, D. Chizhevsky, V. Eckersdorf, G. Ehrenberg (Germania), tatăl G. Tsebrikov, L. Shestov, Prinț. D. Shakhovsky (hieromonah ioanp), starețul Augustine Yakubiziak (Franța).

——- Redacția și adresa biroului: ----

10, B.D. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Prețul emisiunii a 30-a: 0,60 USD.

Prețul abonamentului este de 2,25 USD pe an (6 cărți). Abonamentele sunt acceptate la sediul revistei.

Nr. 30. OCTOMBRIE 1931 Nr. 30.

CONȚINUT:

6. Carte nouă: V. Ilyin - despre kishg II „Gândirea ortodoxă”. V. Zenkovsky - N. O. Lossky: Valoare și viață. Y. M. S. A. Press 1931. G. Florovsky. A. Kouge. La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX siècle. G. Florovsky. Nari-si z icTopii filosofii na Ukraini. - Praga, 1931. . . 86

Geraat: Le Vlconte Metinane de Villiers

ADEVĂRUL ȘI FALSUL COMUNISMULUI

(Pentru înțelegerea religiei comunismului)

eu.

Până acum, atitudinile față de comunism au fost definite mai mult emoțional decât intelectual. Atmosfera psihologică era foarte nefavorabilă înțelegerii lumii ideologice a comunismului. În emigrația rusă, comunismul a evocat împotriva sa o reacție afectivă pasională a răniților. Prea mulți oameni, întrebați ce este comunismul, ar putea răspunde: aceasta este viața mea ruptă, soarta mea nefericită. În Europa de Vest, atitudinea față de comunism este determinată fie de frica burgheză și de reacția burgheză a lumii capitaliste, fie de bolșevismul superficial al intelectualilor, în mare măsură snob. Dar aproape nimeni nu a luat în serios însăși ideologia comunismului, însăși credința comunistă. Cândva, cel mai remarcabil filozof rus al secolului al XIX-lea și filozof creștin Vladimir Solovyov spunea: pentru a învinge minciunile socialismului, trebuie să recunoaștem adevărul socialismului. Același adevăr trebuie repetat și despre comunism, care este una dintre formele extreme ale socialismului.Există o mare minciună în comunism, o minciună anti-creștină, dar

h

există mult adevăr în ea și chiar mult adevăr. Există multe adevăruri în comunism care ar putea fi formulate într-o serie de paragrafe și o singură minciună. Dar această minciună este atât de mare încât depășește toate adevărurile și le distorsionează. Pentru creștini, comunismul ar trebui să aibă o semnificație cu totul aparte – este o denunțare și o reamintire a unei îndatoriri neîmplinite, a unei sarcini creștine neîmplinite. Adevărul creștin nu s-a realizat în plinătatea vieții și, în virtutea căilor misterioase ale Providenței lui Dumnezeu, forțele rele preiau asupra lor realizarea adevărului. Acesta este sensul spiritual al tuturor revoluțiilor, aceasta este dialectica lor misterioasă. „Binele” creștin a devenit prea condiționat – retoric, iar implementarea unor elemente ale acestui „bine”, proclamat în idee, dar foarte prost implementat în practică, se realizează într-o reacție cumplită împotriva creștinismului. Păcatul și josnicia creștinilor, mai adevărați decât falșii creștini, au întunecat și întunecat lumina orbitoare a revelației creștine. Aproape toată noua istorie, lumea creștină a fost lovită de dualism, creștinii au trăit în două ritmuri,

ritmul religios, bisericesc, care acoperă un număr mic de zile și ore din viața lor, și ritmul laic, nereligios, care acoperit majoritatea zilelor și orelor lor. Și cea mai mare parte a vieții creștinilor nu a fost iluminată și sfințită de adevărul lui Hristos. Cea mai nejustificată, cea mai neluminată a fost viața economică, viața socială, care s-a dovedit a fi lăsată în seama propriei legi. Viața economică a societăților capitaliste nu este supusă niciunui principiu religios și moral superior. Marx avea dreptate când spunea că societatea capitalistă este o societate anarhistă. Există o viață întreagă în ea

determinat de jocul intereselor private. Și nu există nimic mai contrar spiritului creștinismului decât spiritul societății capitaliste. Nu întâmplător epoca capitalistă a coincis cu apostazia de la creștinism și cu slăbirea spiritualității creștine. Ideea de comunism, care astăzi persecută și persecută toate religiile și toate bisericile, de origine religioasă și chiar creștină. Comunismul nu a fost întotdeauna materialist și ateist; în trecut a fost colorat din punct de vedere religios și spiritual. Trebuie amintit că primul comunist care a schițat o utopie comunistă a fost Platon, că a existat un comunism creștin timpuriu bazat pe Evanghelie, că a existat un tip de comunism religios în Evul Mediu și în epoca Reformei, că autorul „Utopiei” Thomas More a fost beatificat de Biserica Catolică, că curentele comuniste și socialiste din prima jumătate a secolului al XIX-lea din Franța erau de natură spiritualistă și chiar religioasă, deși foarte vagi și nedefinite. Însuși cuvântul comunism provine de la cuvântul comuniune, comunitate, comuniune reciprocă. O astfel de comuniune, comuniune reciprocă, comunitate spirituală de oameni presupune comuniunea lor cu un singur izvor de viață, mai înalt, cu Dumnezeu. Numai în Dumnezeu și în Hristos se realizează o comunitate de oameni, adevărată comuniune. Frăția este posibilă numai prin Unicul Tată. Comuniștii moderni doresc să realizeze comunitatea printr-o organizare mecanică, coercitivă a societății (*). Dar însăși ideea unei comuniuni, a unei comunități de oameni, adică.

*) Sociologul german Tenpias face o distincție fructuoasă între Geselschaft și Gemeinschaft, dar rămâne pe terenul sociologiei naturaliste.

Comunismul în sensul cel mai profund al cuvântului este visul măreț și etern al omenirii.

Este tragic că comunismul materialist este mai ușor de realizat decât comunismul creștin. Comunismul materialist poate fi realizat prin violență și constrângere, indiferent de libertatea spirituală a oamenilor și de păcătoșenia lor. În acest fel este imposibil să se realizeze o comunitate spirituală, dar se poate crea o nouă organizare a societății. Creștinismul, pe de altă parte, recunoaște libertatea

spirituală și, prin urmare, nu poate crede în organizarea sa violentă a comunității. Când creștinismul a încercat să organizeze o comunitate pe linia unei teocrații medievale, ignorând libertatea, aceasta a zguduit și planul a fost sortit eșecului. Creștinismul recunoaște valoarea persoanei umane și nu poate organiza o societate care umilește și neagă persoana. Comunismul materialist neagă valoarea și semnificația persoanei umane. 14 Acest lucru îi face sarcina mult mai ușoară. Atunci când comuniștii acuză creștinismul că nu se realizează în viață și că nu aduce omenirii eliberarea de rău și suferință, ei nu văd și nu înțeleg cel mai important lucru - libertatea spiritului uman, imposibilitatea organizării forțate, în mod extern și mecanic. o societate perfectă și distrugerea păcatului... Dar este adevărat că păcatul, care se revelează în viața socială, trebuie să i se dea un fel de limită, iar voința creștinilor trebuie îndreptată spre transformarea societății în spiritul lui Hristos. Ipocrit și fals este argumentul creștinismului conservator și burghez conform căruia este imposibil să transformi și să îmbunătățești societatea umană, să exercite o mai mare dreptate în ea din cauza păcătoșeniei naturii umane. De fapt, transformarea și îmbunătățirea

Soluția societății umane, realizarea unei mai mari dreptăți în ea, este absolut necesară nu pentru că suntem optimiști cu privire la natura umană și profesăm rousseauism, ci tocmai pentru că suntem pesimiști în ceea ce privește natura umană și considerăm că este necesar să stabilim o ordine care să limiteze socialul. manifestarea păcatului. Ideologia burgheză a fost cea care a dat naștere capitalismului, care era optimist și credea în armonia naturală, rezultată din jocul intereselor private. Comunismul și poate comunismul mondial se vor dovedi a fi posibile nu din cauza lipsei de păcat a naturii umane, ci tocmai din cauza păcătoșeniei sale. Și societatea va fi reordonată radical de forțele păcatului însuși, cu excepția cazului în care adevărul este dispus să o reordoneze. Utopiile sunt mult mai fezabile decât se credea până acum. Utopia poate fi foarte bine provocată de păcatul însuși. Dar vina și responsabilitatea pentru răul care se va întâmpla de aici va fi a „binelor”, care s-a transformat în retorică, și a „bunului”, care a știut să-i judece pe alții, dar și-a pierdut capacitatea de a se judeca pe ei înșiși. Comunismul în imaginea sa de rău augur și fără Dumnezeu este soarta societăților „creștine” și, în același timp, o reamintire, o judecată pe care aceste societăți nu au vrut să și-o pună și care le va fi dusă la îndeplinire. Și de aceea este atât de greu în comunism să distingem adevărul de minciună.

Nu poporul rus are onoarea de a inventa comunismul, l-a primit din Occident. Dar, fără îndoială, onoarea primei sale întrupări îi aparține. Și aici ne confruntăm cu întrebarea: care este atracția comunismului, de ce este atât de contagios, de ce a câștigat ideologic revoluția rusă, de ce simbolismul comunismului mișcă masele,

trezește entuziasm? (*). Este imposibil de înțeles acest lucru dacă privim comunismul exclusiv ca pe un fenomen politic și economic și îl supunem criticii raționale din punctul de vedere al teoriilor politice și economice. Comunismul, atât ca teorie, cât și ca practică, nu este doar un fenomen social, ci și spiritual și religios. Iar comunismul este groaznic la fel ca o religie. Ce religie se opune creștinismului și vrea să-l înlocuiască. Ca sistem social, comunismul ar putea fi neutru din punct de vedere religios. Asemenea unei religie , comunismul poartă cu el o atitudine holistică față de viață, rezolvă toate întrebările de bază ale vieții, pretinde că dă totul un sens, își are dogmele și moralitatea dogmatică, își publică catehismele, are chiar începuturile cultului său, captează întregul suflet și trezește entuziasm și sacrificiu. Comunismul, spre deosebire de majoritatea partidelor politice, nu recunoaște politica secularizată, separată de perspectiva întregii lumi. În activitatea non-umană a comunismului, ne întâlnim, parcă, cu o comutare de energie acumulată în sufletul uman printr-un lung proces religios. Energia religioasă a sufletului merge în slujba ideii fără Dumnezeu și anti-creștine a comunismului. Dacă comuniștii ar reuși, prin propaganda antireligioasă, să smulgă definitiv din sufletul uman sentimentul religios, credința și disponibilitatea de a se jertfi în numele credinței lor, atunci și-ar face imposibilă și credința în comunism, și-ar submina. propria existență și nimeni nu ar dori să suporte sacrificii în numele ideii comuniste. Tak

♦) Numai în prima etapă a revoluției, popularitatea comunismului poate fi explicată prin faptul că zboară către mase, le satisface interesele și dispozițiile, chemând la „jefuiește prada”.

iar în numele ideii anticreștine se folosesc de formarea creștină a sufletului, capacitatea creștină de credință și sacrificiu. Cu durere trebuie să recunoaștem că înșiși creștinii din perioada burgheză au dat dovadă de mult mai puțină energie și sacrificiu decât comuniștii. Imaginile marilor sfinți și asceți au fost retrogradate în trecutul îndepărtat. Creștinismul a trecut printr-o perioadă non-eroică, decadentă și a pregătit astfel calea pentru succesele comunismului. Entuziasmul sincer și altruist al tineretului sovietic pentru comunism este un fapt incontestabil, care nu poate fi ascuns în niciun fel. Vedem acest lucru în energia pe care tinerii o investesc în mod voluntar în implementarea planului cincinal.

Teoretic, comunismul este marxism. Marxismul este simbolismul obligatoriu al partidului comunist. Se poate înțelege entuziasmul pentru ideea comunistă din marxism, binecunoscut în Occident? Partidul Social Democrat German se bazează pe același marxism și vedem în el foarte puțin entuziasm și sacrificiu. Este un partid de afaceri și moderat, care seamănă foarte puțin cu o mișcare religioasă, deloc fanatică. Complexitatea și dificultatea înțelegerii comunismului rus din exterior își are rădăcinile în faptul că este atât un fenomen mondial internațional, cât și un fenomen național rusesc. În ea, doctrina raționalistă a marxismului a fost refractată în elementul irațional rusesc și deformată. Aici ne întâlnim parțial cu un fenomen

care se repetă în toate marile revoluții. Revoluțiile sunt create de forțe elementare iraționale, sunt generate din subconștientul întunecat al vieții oamenilor. Și, în același timp, revoluțiile își pun mereu sarcina de a raționaliza viața și devin sub semnul doctrinei raționale, dobândind

caracterul estompat al simbolismului condiționat în luptă. Revoluția Franceză, de asemenea, a fost inspirată de filosofia educațională raționalistă a secolului al XVIII-lea, dar forțele iraționale demonice au activat în ea. Revoluția comunistă rusă, în cea mai mare măsură, își pune sarcina unei perfecte raționalizări a vieții, până la izgonirea din ea a oricărui element irațional și a oricărui mister. Dar în el, în măsura maximă, operează elemente demonice iraționale, pentru care doctrina raționalistă este doar simbolism condiționat. Și nu sunt deloc elemente raționaliste, nu obiectiv științifice ale marxismului care operează în comunismul rus, ci elemente mitologice și religioase. Combinația ciudată a elementelor raționale și iraționale în revoluția rusă a dat naștere legendei despre diferența dintre bolșevism și comunism, populară în rândul poporului, țăranilor, muncitorilor, micilor burghezi. Bolșevismul este considerat a fi un fenomen pur rusesc, popular, o revărsare a revoluției poporului rus, violent și anarhist, iar comunismul este un fenomen străin, care a venit din afară și a impus barierele organizării raționale asupra revoluției poporului rus. Această distincție condiționată terminologic corespunde unei distincții reale între elementele iraționale și cele raționale în revoluție. Dar o idee revoluționară conține întotdeauna un element rațional. Elementul rațional este preluat din marxism. Și iată întrebarea: ce în marxism poate trezi și inspira masele la o mișcare uriașă și puternică?

Biblioteca „Runivers”

IL

Marxismul se bazează pe teoria materialismului economic sau istoric, conform căreia întregul proces istoric și social este determinat de economie, de dezvoltarea forțelor productive materiale, de formele de producție și de schimb. Economia este „baza” întregii vieți, realitatea ei primară și adevărată, orice altceva, toată „ideologia”, viața spirituală, credințele religioase, filozofia, morala, arta, toată cultura în care o persoană a văzut floarea vieții, este o „suprastructură”, epifenomen, reflectare înșelătoare și iluzorie în mintea proceselor economice reale. Despre enorma importanță a economiei, adică gradul de victorie al omenirii organizate social asupra forțelor elementare ale naturii, nu doar Marx a vorbit, înaintea lui au vorbit istoricii și socialiștii utopici despre asta, de exemplu. Saint-Simon, care în multe privințe l-a anticipat pe Marx. Dar Marx ia dat caracterul unei metafizici economice universale. Și Marx a legat această metafizică sau ontologie economică, adică doctrina esenței ființei, a realității primare, cu doctrina luptei de clasă, care este strălucita sa „descoperire”, sau mai degrabă „revelația”. Și știința istorică mai modestă a vorbit despre lupta de clasă înainte de Marx,

dar numai Marx era responsabil pentru doctrina mesianismului proletariatului. Prin ea însăși, teoria materialismului economic nu putea inspira pe nimeni. Doctrina că toată viața umană este determinată de procese economice este mai degrabă o doctrină melancolică, din care s-ar putea pierde mâinile. Dar Marx nu se limitează deloc la acest trist adevăr. Este un pesimist cu privire la trecut, care pentru el este pictat într-o culoare excepțional de închisă,

dar este optimist cu privire la viitor, care este pictat pentru el într-o culoare excepțional de strălucitoare. Marx și Engels învață despre saltul din tărâmul necesității în tărâmul libertății. Abia în trecut a existat un tărâm al necesității, determinat de economie. În viitor va exista un tărâm al libertății, mintea socială va învinge în cele din urmă toate forțele iraționale, elementare ale naturii și ale societății, iar omul social va deveni puternicul rege al universului. În contradicție monstruoasă cu materialismul său, Marx crede în dialectica moștenită de la Hegel. El crede că procesul dialectic prin rău va duce inevitabil la bine, prin nonsens va duce la triumful sensului. Dialectica lui Hegel este legată de panlogism: în dialectica logos, adică inevitabil triumfă. Procesul mondial este dialectic la Hegel pentru că este un proces logic, o auto-dezvăluire a conceptului. Dialectica părților este posibilă doar ca urmare a scufundării lor în pântecele logic al întregului. Nu există nicio modalitate de a traduce dialectica panlogistică în limbaj materialist, pentru că materia nu cunoaște logosul și triumful sensului. Dar Marx afirmă o dialectică materialistă, iar acest lucru este posibil la el doar pentru că introduce panlogismul în profunzimile materiei însăși, în procesul economic material. Marx crede că procesul economic material, prin lupta forțelor opuse, va duce la triumful sensului, al rațiunii, al logosului, al tărâmului libertății, al ordinii, al biruinței asupra necesității, generat de forțe naturale spontane, iraționale. Aceasta este o credință nebună, căci rămâne de neînțeles de ce procesul economic material spontan nu duce la triumful prostiei finale, a sclaviei.

și întunericul. Procesul material spontan este irațional în sine și nu poate garanta niciun triumf al rațiunii. Dar Marx vede în față o societate comunistă perfectă, care va fi însăși întruchiparea rațiunii, dreptății și ordinii, nu va mai fi nimic irațional, nimic nedrept, viața va fi în sfârșit raționalizată, panlogismul va triumfa. În Marx găsim o combinație uimitoare de senzație acută și conștientizare a luptei acerbe a forțelor demonice iraționale, polare din istorie, care amintește de furia forțelor polare, pe care Boehme a văzut-o în viața cosmică, cu o convingere absolută în victoria rațiunii, sens, dreptate, ordine, organizare și în viața socială. Atrage această combinație de neînțeles a iraționalismului social demonic cu panlogismul social, o înțelegere întunecată a trecutului cu o înțelegere radiantă a viitorului. Iar viitorul radiant se dovedește a fi inevitabil,

inevitabil, tărâmul libertății se dovedește a fi determinat. În viitor, nu mai este baza economică spontană cea care determină viața societăților umane, ci mintea socială care a stăpânit toate elementele. Dialectica procesului material duce inevitabil la împărăția lui Dumnezeu pe pământ, deși fără Dumnezeu, la împărăția libertății, dreptății, puterii. Prin ea însăși, teoria materialismului economic nu ar putea trezi entuziasm, ar rămâne una dintre ipotezele științifice. Entuziasmul trezește credința mesianică a lui Marx. Și această credință mesianică își găsește expresia finală în ideea chemării mesianice a proletariatului. Acea latură a marxismului, care este îndreptată spre viitoarea societate socialistă și către marea chemare a proletariatului, nu are nimic în comun.

cu stiinta nu are, este credinta, „convingerea lucrurilor invizibile”. „Proletariatul” lui Marx și societatea socialistă perfectă sunt „lucruri invizibile”, un obiect de credință. Aici ne întâlnim cu ideea unui ordin religios.

Pentru Marx, baza procesului istoric nu este doar economia, dezvoltarea forțelor productive materiale, care în sine nu ar fi putut evoca pasiuni particulare, ci și lupta de clasă. Toată furia marxismului este cauzată de această idee a luptei de clasă. Aceasta este latura subiectivă a marxismului, axiologia sa este legată de aceasta. Și, fără îndoială, însuși conceptul de clasă la Marx este axiologic, evaluativ. Diferența dintre „proletariat” și „burghezie” se dovedește, fără să vrea, a coincide cu diferența dintre „bine” și „rău”. În mod conștient, Marx rămâne un imoralist perfect, totuși învățătura lui despre lupta de clasă este complet moralistă. Și acest moralism este foarte ciudat, negativ. Nu există bine și dreptate, dar există rău și nedreptate. Și răul și nedreptatea trezesc indignare și ură. Pentru Marx, există păcatul originar, care stă chiar la temelia societății umane. Acesta este păcatul exploatării omului de către om, care ia întotdeauna forma exploatării clasei după clasă. Marx vrea să dea conceptului de „exploatare” un caracter pur economic. Cu aceasta este legată teoria plusvalorii, care este luată de la oamenii muncitori și însuşită de clasele exploatatoare. Dar este incontestabil filozofic că conceptul de exploatare nu poate fi pur economic, este inevitabil etic. Când spunem că are loc exploatare, facem o evaluare morală. În negarea imoralistă a distincției dintre bine și rău, nu este clar de ce exploatarea omului de către om provoacă

indignarea și condamnarea, ca nedreptatea. Marxismul este o formă extremă de viziune deterministă asupra lumii care disprețuiește toate judecățile morale. Libertatea morală nu există pentru el. Și totuși, nu mai puțin, se bazează pe ideea păcatului originar. Acest păcat originar infectează toată istoria lumii, toate clasele societății, toate credințele umane și toate ideologiile sunt distorsionate de el. Păcatul exploatării închide posibilitatea cunoașterii adevărului și creează

învățături iluzorii care susțin acest păcat. Realitatea economică este reflectată iluzoriu în conștiință - aceasta este ideea principală a lui Marx. Marx este forțat să considere iluzorii toate ideile și credințele care au fost până acum. În principiu, există o afinitate între Marx și Freud. Amândoi și-au propus scopul de a expune natura iluzorie a conștiinței, înșelăciunea și minciunile conștiinței. În spatele iluziei, înșelăciunii și minciunilor conștiinței se ascund pulsiuni inconștiente, Marx are interese de clasă economică și exploatare, Freud are pulsiuni sexuale, libido și răni asociate cu aceste pulsiuni. Marx încă nu cunoaște subconștientul, psihologia lui este raționalistă, dar își dorește mereu să expună minciunile conștiinței, ideile și teoriile conștiente. Dar cel care dezvăluie minciunile și iluziile conștiinței trebuie să se recunoască el însuși în adevăr și să cunoască calea victoriei adevărului asupra minciunii, a realității asupra iluzorii. Iar acum Marx crede că a sosit ceasul istoriei când adevărul trebuie dezvăluit.A reușit, în cele din urmă, să dezvăluie iluziile și să dezvăluie adevărul, să găsească cheia înțelegerii istoriei lumii, să obțină secretul vieții lui. societăţile umane. Adevărul i-a fost dezvăluit, lumina a luminat întunericul în care a fost cufundat întregul trecut, pentru că prin el clasa gândește și cunoaște adevărul,

care este chemat să fie eliberatorul omenirii. Relativismul a fost depășit, adevărul proletar nu mai este doar o reflectare a economiei, este adevărul absolut. Toate clasele au fost infectate sub diferite forme cu păcatul exploatării și, prin urmare, adevărul le-a fost închis. Însăși structura de clasă a societății exprima slăbiciunea omului, dependența sa de forțele elementare ale naturii și de forțele elementare ale societății însăși. O societate bazată pe lupta de clasă este o societate dominată de forțe iraționale; nu se controlează. Credințele religioase reflectă doar slăbiciunea și neputința omului în fața forțelor naturii, dezvoltarea slabă a forțelor productive materiale și dependența omului de om, sclavia omului. Dar acum se formează o societate capitalistă, pe care Marx o consideră cea mai rea și nedreaptă. În ea, exploatarea unei clase de către alta atinge gradul maxim. Dar această societate, în același timp, dezvoltă forțele productive ale omenirii, creează putere și cheamă la existență o nouă clasă care nu a fost încă în istorie, clasa proletariatului.

Proletariatul este singura clasă liberă de păcatul originar al exploatării. Aceasta este clasa care creează toate valorile materiale și beneficiile din care trăiește societatea umană. Este exploatat și asuprit, este cel mai sărac, lipsit de instrumentele de producție, în dependență sclavă de capital, dar în el crește puterea, puterea colectivului, puterea colectivului, care se va dezvălui. după prăbuşirea societăţii capitaliste. Proletariatul este o clasă mesianică, chemată să fie eliberatorul întregii omeniri, este chiar identic cu adevărata umanitate, nu mai este doar o clasă, ci depășește societatea de clasă. El a deschis

adevărul este dezvăluit și el face dreptate deja în virtutea poziției sale sociale. Ideea mesianică a proletariatului combină eliberarea oprimaților, adică punerea în aplicare a dreptății sociale, cu dobândirea forței și puterii umanității organizate social. În victoria proletariatului, raționalismul social va triumfa în cele din urmă și va prelua controlul asupra forțelor iraționale ale lumii. Victoria proletariatului va aduce cu sine raționalizarea finală a vieții, reglementarea și ordinea finală, tot ceea ce este irațional, întunecat, misterios va fi alungat din viață. Anarhia pe care a văzut-o Marx în societatea capitalistă va înceta. Proletariatul este înzestrat cu toate virtuțile. Este destul de clar că „proletariatul” lui Marx nu este clasa muncitoare empirică pe care o observăm în realitate. Acesta este o idee-mit, nu o realitate empirică.Mitul proletar al lui K. Marx este asemănător cu mitul democratic al lui J. J. Rousseau, dar se deosebește radical de acesta prin conținut. Comunismul proletar se opune fundamental democrației formale. Mitul proletariatului are o putere efectivă extraordinară, este foarte dinamic și exploziv. Categoria „proletariatului” formată de Marx este în primul rând o categorie axiologică, evaluativă. „Proletariatul” este o idee mitică și, în același timp, cea mai mare valoare, bunătate, dreptate și putere pozitivă. Distincția dintre „proletariat” și „burghezie” nu este o afirmație a unui fapt empiric observat sub această formă în realitate, este în primul rând o evaluare, o judecată. Există un puternic element axiologic în întreaga teorie marxistă a luptei de clasă. Marx nu ar fi ajuns niciodată la conceptul de clasă, și mai ales de proletariat.

că, dacă nu ar fi introdus în el o apreciere a înălțimii și josniciei, „bine” și „rău”. În marxism, ca în orice ideologie revoluționară extremă, există o experiență inconștientă de tip dualist-maniheian, opoziția tranșantă între regatul unui zeu bun și regatul unui zeu rău. Acest dualism va fi depășit cu victoria proletariatului. Dar cel mai important lucru din învățătura lui Marx despre chemarea mesianică a proletariatului este că el a transferat proletariatului proprietățile poporului ales al lui Dumnezeu. Marx era un evreu care se îndepărtase de credința părinților săi, dar aspirațiile mesianice ale Israelului au fost păstrate în subconștientul său. Subconștientul este întotdeauna mai puternic decât conștientul. Și acum, pentru el, proletariatul este noul Israel, poporul ales al lui Dumnezeu, eliberatorul și organizatorul viitoarei împărății a pământului. Comunismul proletar al lui Marx este chiliasmul evreiesc antic secularizat. Persoanele alese sunt înlocuite cu clasa aleasă. Era imposibil să ajungi la o asemenea idee din punct de vedere științific. Aceasta este ideea unui ordin religios. Aici este miezul religiei comunismului. Conștiința mesianică este întotdeauna de origine evreiască veche, este străină de gândirea elenă. Așa este conștiința mesianică rusă. Sentimentul mesianic, conștiința mesianică dă o putere extraordinară, inspiră, provoacă entuziasm, mută pe cineva la sacrificiu. De asemenea, inspiră mișcarea muncitorească socialistă. Dacă în mișcarea social-democrată a slăbit, dacă această mișcare a devenit burgheză, atunci în comunism este foarte puternică această conștiință mesianică. Comuniștii au un simț acut al apropierii unei ore fatidice din istorie, a unei catastrofe mondiale,

după care va începe o nouă eră pentru omenire. Doar cu acest sentiment este posibilă energia și activitatea inumane a comuniștilor. Teoria marxistă a Zusammenbruch-ului societății capitaliste și

există credinţă că va veni ceasul cumplitei judecăţi. Elementul escatologic este foarte puternic în comunismul revoluționar. Se apropie vremurile și datele, există o descoperire în timp. Aceasta este ceea ce teoreticianul principal al socialismului religios din Germania, Tillich, desemnează cu cuvântul Kairos, parcă, o descoperire a eternului în timp. Marxismul nu poate exprima deloc acest lucru în termenii filozofiei sale materialiste superficiale, dar tocmai aceasta se află în subsolul său, în subconștient. Și aceasta este puterea lui. Aici lanțul determinismului este rupt, se dezvăluie discontinuitatea în evoluție, se face un salt din tărâmul necesității în tărâmul libertății, istoria se termină și începe super-istoria.

În revoluția rusă a avut loc întâlnirea și unirea a două conștiințe mesianice - mesianismul proletariatului cu mesianismul poporului rus. Poporul rus, parcă, s-a identificat cu proletariatul, cu care, desigur, nu coincid deloc empiric. Din cele mai vechi timpuri, sentimentul mesianic al unei mari vocații religioase s-a cufundat adânc în sufletul poporului rus. În secolul al XV-lea, călugărul Philotheus a construit o teorie despre Moscova ca a treia Roma. După căderea regatului bizantin, regatul rus a rămas singurul regat ortodox din lume, singurul purtător al adevăratei credințe ortodoxe. Toate celelalte națiuni au trădat puritatea credinței creștine. Moscova este a treia romă, noua și ultima romă. Această conștiință mesianică a rămas în poporul rus de secole, suferind diferite metamorfoze. A suferit o prăbușire tragică în schisma religioasă din secolul al XVII-lea și a căpătat noi forme în aripa stângă a schismei. A trecut la stratul cultural superior al secolului al XIX-lea, la scriitorii și gânditorii ruși. Onovsekulya-

a rămas într-o formă retorică printre revoluționarii ruși ai secolului al XIX-lea și a fost exprimată într-o formă extremă de anarhistul Bakunin. Dostoievski a exprimat acest sentiment mesianic în ideea poporului rus ca un popor purtător de Dumnezeu. Când K. Leontiev și-a pierdut încrederea în vocația religioasă pozitivă a poporului rus, a început să creadă că poporul rus va da naștere pe Antihrist din măruntaiele lor, adică încă mai poseda mesianismul, dar întunecat. Și în ultima sa formă, nu numai secularizată, ci complet fără Dumnezeu, mesianismul rus s-a manifestat în bolșevism, în comunism. Iar comunismul rus crede că lumina va veni din Orient, că lumina revoluției ruse va lumina întunericul burghez al Occidentului. Poporul rus nu și-a dat seama vechea idee despre Moscova ca a treia Roma. Rusia imperială era foarte departe de a fi asemenea Romei a treia. Dar în locul celei de-a treia Rome, el a adus Internaționala a treia. Și în această a treia Internațională a existat o combinație de rău augur a ideii mesianice naționale ruse cu ideea mesianică internațională, proletară.

De aceea, revoluția rusă, inspirată de ideea internațională proletară, este încă o revoluție națională rusă. Religia comunismului nu este de origine rusă, dar a fost refractată într-un mod deosebit în tipul religios rusesc. Tipul religios rusesc se caracterizează printr-o așteptare eshatologică a venirii împărăției lui Dumnezeu pe pământ.

III

Comunismul este un fenomen complex și nu poate fi spus pur și simplu „da” sau „nu”. În comunism există adevăr și există o minciună, teribil de amestecat.

Și așa, dacă punem pe cântar adevărul și minciunile comunismului și ne uităm la ceea ce predomină, atunci vom vedea că mult în comunism este adevărul său și un singur lucru este minciuna lui. Dar acest singur neadevăr depășește atât de nemăsurat toate adevărurile sale, încât adevărurile se dovedesc a fi denaturate. Care este adevărul comunismului? Se poate stabili o serie întreagă de poziții în care adevărul este de partea comunismului. În primul rând, acesta este adevărul negativ, critica minciunilor civilizației burghezo-capitaliste, contradicțiile și bolile ei. Și acesta este și adevărul denunțării unui pseudocreștinism degenerat, decadent, adaptat intereselor epocii burgheze ale istoriei. Dar există și adevăr pozitiv în ideea organizării și reglementării vieții economice a societății, de care depinde viața oamenilor și care nu mai poate fi lăsată în jocul intereselor individuale și al arbitrarului. Ideea unei economii planificate este o idee fundamental corectă. Principiul liberal al libertății formale în viața economică dă naștere la cea mai mare nedreptate și privează o parte semnificativă a umanității de libertate reală. Adevărul comunismului este că societatea trebuie să fie o societate a muncii, o societate a muncitorilor, deși comunismul nu înțelege ierarhia calitativă a muncii. Comuniștii ruși, lipând pe toate gardurile sovietice cuvintele: „nu trudesc, da nu”, probabil că nu bănuiau că aceste cuvinte aparțineau lui Sf. Pavel. Adevărul comunismului este că nu ar trebui să existe nicio exploatare a omului de către om și clasă după clasă. Stăpânirea omului asupra forțelor elementare ale naturii nu trebuie să treacă în dominația omului asupra omului. Este adevărat că împărțirea societății în clase care se luptă între ele trebuie depășită și că clasele trebuie înlocuite

profesii. Este adevărat că sistemul politic ar trebui să reprezinte nevoile și interesele economice reale ale oamenilor, adică să fie laborios din punct de vedere profesional. Legat de aceasta este o critică a democrației formale. Politica ar trebui să servească economia. Aceasta este cerința realismului social. Este adevărat că politica trebuie să fie conectată cu o întreagă viziune asupra lumii. O politică fără suflet, nesupusă unei idei mărețe, nu poate aprinde sufletele. Este adevărat că teoria și practica trebuie să fie unite

într-un tip integral de cultură și viață. Cel mai înalt strat cultural, elita, nu poate rămâne ruptă de viața socială, lipsită de o bază socială, ea trebuie să servească întregul social. În sfârșit, este adevărat că egoismul și izolarea națională, care dau naștere la dușmănie și la război, trebuie depășite în organizarea supranațională a omenirii. Comunismul confruntă întreaga lume cu marea problemă a unei reorganizări sociale radicale. Întreaga lume arde, tânjește după transformare, caută o viață nouă, mai bună. Forța comunismului constă în faptul că are un plan holistic de reorganizare a vieții lumii, în care se contopesc teoria și practica, gândirea și voința. Și în acest comunism este ca un design teocratic medieval. Comunismul subordonează viața unei persoane individuale unui mare scop mondial supra-personal. Se întoarce într-un mod nou la înțelegerea vieții ca minister, care a dispărut complet în epoca burghezo-liberală decreștinizată. Fiecare tânăr se simte ca un constructor al unei lumi noi. Să fie construcția Turnului Babel, dar umple viața ultimului dintre oameni cu un conținut superpersonal incitant. Economia nu mai este o afacere privată, ci o afacere mondială. O persoană este eliberată forțat din

viața privată, el rearanjează lumea. Tinerii sunt neobișnuit de captivați de faptul că lumea a devenit plastică, că poate fi modelată în orice fel, rearanjată în orice fel.Comunismul neagă omul individual, dar recunoaște omul colectiv ca fiind atotputernic. Fiecare om este chemat la reconstrucția colectivă a lumii. Povara trecutului, istoria, tradițiile, care sunt atât de puternice în Occident, sunt aruncate, crearea lumii începe, parcă, de la început. Însăși libertatea popoarelor din Occident împiedică reorganizarea radicală a lumii. Menținerea status quo-ului se simte ca libertate, schimbarea se simte ca violență. Comunismul înțelege libertatea deloc ca o oportunitate de alegere, o oportunitate de a vira la dreapta și la stânga, ci doar ca o oportunitate de a-și realiza energia prin hotărârea de a se întoarce într-o singură direcție. Libertatea de alegere pare debilitante, subminând energia. Dacă comparăm Rusia sovietică cu Franța, atunci putem spune că prima este o țară a constrângerii, în timp ce a doua este o țară a libertății. Dar în țara libertății este foarte dificil să reformezi viața social, însuși principiul libertății formale a devenit un principiu conservator. Acesta este unul dintre paradoxurile libertății. În comunismul rus, a fost dezvăluită o forță vitală enormă. Dar nu poate fi atribuită numai comunismului, care este doar un simbolism convențional, el este, în primul rând, forța vitală a poporului rus, o forță înlăturată înainte și acum neîngrădită.

Dar minciuna comunismului este mai mare decât adevărul său. Și ea i-a denaturat adevărul. Aceasta este în primul rând o minciună spirituală, nu una socială. Însuși spiritul comunismului este fals și teribil. Acest spirit este negarea spiritului, negarea principiului spiritual în om. Minciunile comunismului sunt minciuni fără Dumnezeu

Trăi. De aici urmează totul. Nelegiuirea nu poate trece în zadar. De aici inumanitatea comunismului. Negarea lui Dumnezeu duce la negarea omului. Comunismul nu se oprește în tărâmul umanist de mijloc și de tranziție. El L-a respins pe Dumnezeu nu în numele omului, așa cum s-a întâmplat adesea, ci în numele celui de-al treilea principiu, în numele colectivității sociale, noua divinitate. Comunismul a respins în mod constant ceea ce se numește „myoom” creștin. Umanismul nu a ajuns la respingerea sa consistentă și definitivă. „Myo” creștin nu este doar myo despre Dumnezeu, ci și myo despre om, myo divino-uman. La început au vrut să respingă doar o jumătate din „mitul”, „myo” creștin despre Dumnezeu. „Mith” despre un bărbat a fost lăsat. Ideea centralității și supremației omului este o rămășiță a „mitului” creștin. Omul este ideea lui Dumnezeu și creația lui Dumnezeu, chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Aceasta este cea mai înaltă demnitate și semnificația sa necondiționată. Dialectica procesului umanist a fost de așa natură încât la început l-au respins pe Dumnezeu, au lăsat totuși chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om și pe aceasta au întemeiat semnificația necondiționată a omului. Acest lucru este exprimat cu o forță și o acuratețe extraordinare în filosofia antropologică a lui L. Feuerbach. L-a respins pe Dumnezeu, a înlocuit teologia cu antropologia, dar pentru el omul mai posedă proprietăți divine. Omul Îl creează pe Dumnezeu după chipul și asemănarea lui. Dar acesta este doar adevărul creștin întors pe dos cu privire la crearea omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. „Mitul” creștin al lui Feuerbach despre om rămâne; filozofia lui Feuerbach este fără Dumnezeu, dar nu fără om. Mio antropocentric încă de origine creștină, Marx a apărut din Feuerbach și a asimilat toate argumentele ateismului lui Feuerbach. Dar a mers mult mai departe în distrugerea creștinului

skago theoandric „mit”. El nu mai are credința feuerbachiană în om ca divinitate. El afirmă nu antropocentrismul, ci sociocentrismul sau proletarismul. El nu mai are în om chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Omul este imaginea și asemănarea societății. El este în întregime un produs al mediului social, al economiei epocii sale și al clasei căreia îi aparține. Omul este o funcție a societății și chiar doar o funcție a unei clase. Nu există bărbat, există doar clasă. Și când nu vor mai fi clase, atunci nu va mai fi nici bărbat, va fi un colectiv social, o societate comunistă. Acesta este rezultatul final al negării lui Dumnezeu, negării chipului și asemănării lui Dumnezeu în om, principiul spiritual în om. De aici decurg toate aspectele negative ale comunismului. Cinismul comunal este idolatrie socială. Negarea Dumnezeului viu duce întotdeauna la crearea unor zei falși. Colectivul social, căruia i se acordă onoruri divine, îl înlocuiește atât pe Dumnezeu, cât și pe om. Centrul conștiinței se mișcă. Nu mai există o conștiință personală, o minte personală, nu mai există o libertate personală. Există doar conștiința colectivului, mintea colectivului, libertatea colectivului. Foarte instructivă în acest sens este autobiografia lui L. Troţki, foarte egocentric, dar şi foarte talentat, care povesteşte despre soarta dramatică a unei personalităţi revoluţionare într-un colectiv revoluţionar. Troţki, după Lenin, a fost principalul creator al revoluţiei bolşevice. Este un revoluționar foarte tipic. Dar nu este un comunist adevărat, nu este complet

comunist. El admite în continuare posibilitatea opiniei individuale, a criticii individuale, a inițiativei individuale, crede în rolul indivizilor revoluționari eroici și, desigur, se consideră unul dintre ei. Nu înțelege ce este posibil

s-ar numi misticul colectivului și asta este cea mai teribilă latură a comunismului.

Din ateismul și inumanitatea comunismului decurg toate neadevărurile lui. Neadevărul violenței sângeroase cu care vrea să realizeze dreptatea socială, neadevărul tiraniei, pe care demnitatea omului nu o poate tolera. Admiterea oricăror mijloace pentru realizarea scopului cuiva, care este venerat ca fiind cel mai înalt și unic. Furia, ura și răzbunarea, ca modalitate de a realiza o viață perfectă, frăția oamenilor. A existat un element demonic în învățătura lui Marx, care a determinat dinamismul invincibil al acestei învățături. Marx credea că binele poate fi obținut prin rău, că lumina poate fi obținută prin întuneric, că libertatea va veni din necesitate. Răul trebuie să crească, întunericul trebuie să se îngroaşe. Așa a înțeles el dialectica procesului social. Starea muncitorilor trebuie să se înrăutățească în societatea capitalistă (Vereledungstheorie), muncitorii trebuie să devină din ce în ce mai amărâți și plini de sentimente răzbunătoare și violente. Pe aceasta se bazează speranța revoluționar-mesianică a lui Marx.Marx dorea ca clasa muncitoare, care este o realitate empirică, să fie impregnată cu o conștiință proletariană. Dar atunci când este impregnat de conștiința proletară, atunci crește în el sentimentul de resentiment, resentiment, invidie, ură, răzbunare. Trebuie făcută o distincție între „muncitor” și „proletar”. Muncitorul este muncitorul, dar munca este sacră. Poziția lucrătorului este dificilă și trebuie îmbunătățită. Este necesar să luptăm pentru emanciparea muncitorilor din sclavie. Dar proletarul nu este doar un muncitor, el este un muncitor care este impregnat de ideea mesianică a proletariatului, puterea lui viitoare. Proletariatul nu este deloc o realitate empirică, proletariatul este o idee.

Și sub acest aspect, marxismul, care mărturisește în mod conștient cel mai naiv materialism, este idealism extrem. El vrea să subordoneze realitatea „ideei” și această „idee” violează și schilodează realitatea. Simbolismul materialist al comunismului nu trebuie înțeles prea literal, este condiționat și este doar o luptă împotriva religiei și creștinismului. De fapt, comunismul este foarte spiritual și idealist. Însuși materialismul comunismului este materialismul spiritual și idealist, în care materia în sine nu joacă aproape niciun rol. Și această spiritualitate este o spiritualitate întunecată, fără Dumnezeu. Comuniștii trebuie acuzați că sunt prea oameni ai unei „idei”, și nu că nu sunt destui oameni ai unei „idei”. Pentru ei nu există personalitate umană vie. Fără îndoială, comunismul se caracterizează printr-un economism extrem, absolut de coșmar, care

exclude toate celelalte aspecte ale vieții și suprimă viața. Organele presei comuniste sovietice sunt pline exclusiv de economie, nu mai este nimic altceva în ele. Dar aceasta este o economie cu totul specială, este o economie spirituală și metafizică, care înlocuiește pe Dumnezeu și viața spirituală, dezvăluind adevărata ființă, esența lucrurilor. Economismul în sine nu a fost inventat de Marx, la fel cum el nu a inventat materialismul. Materialismul este preluat de el din filosofia educațională burgheză a secolului al XVIII-lea. Economismul este luat de el din societatea capitalistă a secolului al XIX-lea. Dar marxismul a dat acestui economism o culoare metafizică și chiar religioasă. Speranțele mesianice sunt asociate cu el. Planul cincinal, care își propune obiectivul prozaic al industrializării Rusiei și în mod obiectiv nu este socialism deloc, ci capitalism de stat, este experimentat cu un caracter religios.

pafozomi. Pervertirea ierarhiei valorilor a avut deja loc în societatea burghezo-capitalistă. Ea a negat deja valorile spirituale ca fiind supreme. În ea a avut deja loc o scădere calitativă a nivelului de cultură. Această societate s-a înclinat deja în fața lui mamona. Importanța excepțională pe care o dobândește tehnologia în construcția comunistă este preluată din civilizația industrial-capitalistă, adesea o imitație a Americii. Dar în comunism, fascinația pentru tehnologie capătă o conotație eshatologică de rău augur. Comunismul este sfâșiat de o contradicție fundamentală: inspiră lumea cu ideea de a reorganiza lumea, evocă energie inumană și inspiră entuziasm și, în același timp, aduce un paradis pământesc gri, plictisitor, un regat birocratic în care totul va fi raționalizat și nu va mai exista un mister.noi și infinitul. Economismul se dovedește a fi ultimul lot al omului, în afara acestuia nu mai există viață, nici ființă. Marile idei ale lui Dumnezeu și ale omului sunt în cele din urmă ucise și odată cu ele cade întregul conținut al vieții umane, rămânând doar economia și tehnologia.

Este imposibil să înțelegem comunismul dacă nu vedem în el decât un sistem social. Pasiunea propagandei antireligioase și a persecuției antireligioase în Rusia sovietică poate fi înțeleasă dacă se vede în comunism o religie care vrea să înlocuiască creștinismul. Numai religia are pretenția de a fi purtătoarea adevărului absolut; nicio direcție politică și economică nu poate pretinde acest lucru. Numai religia poate fi exclusivă. Numai religia cunoaște catehismul obligatoriu pentru toți. Numai religia poate pretinde că posedă întregul suflet uman până în adâncul lui. Nicio politică, niciun stat nu poate face asta

Revendicare. Comunismul persecută toate religiile, pentru că el însuși este o religie. Conștient de sine ca fiind singura religie adevărată, el nu poate tolera alte religii false alături de el. Și este o religie care vrea să se realizeze prin forță și constrângere, indiferent de

libertatea spiritului uman. Aceasta este religia împărăției acestei lumi, ultima și definitivă negare a celeilalte lumi, negarea oricărei spiritualități. De aceea, materialismul însuși devine spiritual și mistic. Statul comunist nu este nicidecum un stat obișnuit laic, secularizat. Acesta este un stat sacru, „teocratic”, care își asumă îndeplinirea funcțiilor ce revin bisericii. Ea modelează sufletele umane, le dă doctrina obligatorie, cere întregul suflet, cere să fie redat nu numai „al Cezarului”, ci și „al lui Dumnezeu”. Este foarte important să înțelegem acest caracter pseudoteocratic al statului comunist. Ea determină întreaga sa structură. Acesta este un sistem de monism social extrem, în care nu există nicio distincție între stat!, societate și biserică. Prin urmare, acest stat nu poate tolera nici o biserică alături de sine, sau o poate tolera doar temporar și din motive oportuniste. Vechiul stat teocratic creștin nu putea tolera nici o altă religie și biserică una lângă alta. Aceasta era în contradicție esențială cu libertatea creștină a spiritului și a fost sursa prăbușirii teocrației. „Teocrația” comunistă este mai consecventă, căci libertatea spiritului nu este inclusă în credința care o inspiră.

Creștinismul nu și-a realizat adevărul în plinătatea vieții. Creștinismul s-a realizat pe sine sau condiționat simbolic în teocrații, pe care

care nu voiau să cunoască libertatea, adică condiția de bază a oricărei realizări adevărate, sau practicau un sistem de dualism, ca în istoria modernă, când puterea creștinilor a slăbit. Și de aceea comunismul a apărut ca o pedeapsă și o reamintire, ca o perversiune a unui adevăr autentic. Există un moment escatologic în comunism. Apocalipsa înseamnă nu numai revelația sfârșitului istoriei. Există și o apocalipsă în istorie. Kopets este mereu aproape, timpul este mereu în contact cu eternitatea. Lumea timpului nostru nu este deloc o lume absolut închisă. Dar există momente în care această stare a timpului înaintea eternității este simțită mai acut. Momentul escatologic înseamnă nu numai judecată asupra istoriei, ci și judecată în istoria. Comunismul este o astfel de judecată. Adevărul, care nu a vrut să se realizeze în frumusețe, în frumusețea lui Dumnezeu, se realizează în urâțenie. Aici ne confruntăm cu un fenomen foarte interesant. Comuniștii ruși au încercat pentru prima dată în istorie să implementeze ideea comunistă în viață (1). Dar cum au intrat în viață, cu ce trăsături spirituale, cu ce expresie facială? Au intrat cu trăsături de extraordinară urâțenie spirituală și morală, extraordinară lipsă de har. Harul frumuseții nu a umbrit venirea lor la viață. De aceea comuniștii au resentimente, sunt iritați de ceea ce face o impresie urâtă. Totul s-a dovedit a fi urât: o expresie urâtă a feței, gesturi urâte, o mentalitate urâtă, ignobilă, un mod urât de viață revoluționară sovietică. Aceasta are un sens ontologic profund. Să existe un mare adevăr social în comunism. Sunt convins că ea este. Dar urâțenia

*) Înainte de asta, au fost izbucniri parțiale comuniste.

Realizarea acestui adevăr înseamnă că s-a amestecat cu o mare minciună, că Dumnezeu s-a îndepărtat de căile realizării lui. Deformarea este întotdeauna un semn de deteriorare ontologică. Pentru adevărata ființă iluminată și transfigurată, binecuvântată este frumusețea. În revoluția comunistă rusă nu există absolut gesturi teatrale frumoase ale marii revoluții franceze, nici o retorică frumoasă. Poporul rus nu este deloc teatral sau retoric. Lenin a scris și a vorbit în mod deliberat urât și nepoliticos, fără nicio înfrumusețare. În aceasta s-au arătat asceza și sărăcia nihilismului rus. L. Troţki pare a fi singura persoană din revoluţia rusă care preţuieşte un gest frumos şi o teatralitate, care vrea să păstreze frumuseţea imaginii unui revoluţionar. Dar în urâțenia comuniștilor ruși există și o latură pozitivă, în ea există adevăr despre neadevăr și există un simptom de neadevăr în modurile de realizare a adevărului. Asta, desigur, nu înseamnă deloc că cei care se opun comunismului se remarcă întotdeauna prin frumusețea lor.

IV.

Ce să te opui comunismului, cum să-l combati? Ceea ce i se opune de obicei și cum se luptă împotriva lui, mai degrabă întărește comunismul decât îl slăbește și oferă noi argumente apărătorilor săi. În comunism, cel mai teribil lucru este amestecul de adevăr și minciună. Și, prin urmare, cel mai important lucru nu este să negeți adevărul, ci să-l despărțiți de minciună. Comunismul nu se poate opune oricărei restaurări, este imposibil să se opună societății capitaliste și civilizației burgheze din secolele XIX și XX. Principiile individualiste și liberale sunt complet

deja depăşite şi nu mai există în ele o forţă vitală. Când principiile relative pretind că sunt absolute, atunci trebuie să li se opună în primul rând principii absolute autentice, și nu alte principii relative care pretind că sunt și ele absolute. Când timpul se răzvrătește împotriva eternității, atunci numai veșnicia cea mai autentică i se poate opune, și nu un alt timp care a provocat deja o reacție violentă împotriva sa și a provocat-o nu fără motiv. Ideile nu pot fi opuse comunismului; doar realitățile religioase pot fi opuse. Marxismul a dezvăluit minciunile ideilor înalte din istorie. Marxismul este fals nu pentru că aceste idei înalte conduc istoria. Vechiul idealism s-a terminat. Marxismul este fals pentru că Dumnezeu există ca o realitate uimitoare, pentru că El are puterea și ultimul cuvânt. Pentru a se opune comunismului integral, comunismului materialist, nu se poate opune decât creștinismului integral, nu creștinismului retoric, sfâșiat și decadent, ci creștinismului renăscut, realizându-și adevărul etern în planul unei întregi vieți, al unei întregi culturi, al unui întreg adevăr social. Întregul viitor al societăților creștine depinde dacă creștinismul, sau creștinii mai credincioși, refuză cu hotărâre să susțină capitalismul și neadevărul social, dacă umanitatea creștină ia calea realizării în numele lui Dumnezeu și al lui Hristos adevărul pe care comuniștii îl realizează în numele. al colectivului fără Dumnezeu, în numele paradisului pământesc. Dacă clasele muncitoare oferă un teren excepțional de favorabil pentru asimilarea otravii ateismului, dacă ateismul militant a devenit tocmai „opiul pentru popor”, atunci primii

vinovați de aici nu sunt deloc agitatorii socialismului revoluționar, ci vinovații înșiși sunt Hristos. .

stiane, vechea lume creștină este vinovată. Nu creștinismul este de vină, ci creștinii, care prea des au fost creștini falși. Binele, care nu se realizează în viață, care s-a transformat în retorică condiționată și acoperă răul și nedreptatea reală, reală, nu poate decât să stârnească răzvrătirea împotriva lui însuși și răzvrătirea celor drepți. Creștinii epocii burgheze a istoriei au creat asociații foarte grele pentru clasa muncitoare, au provocat, cu greu, un rău ireparabil cauzei lui Hristos în sufletele celor asupriți și exploatați. Poziția lumii creștine în fața comunismului nu este doar poziția purtătorului adevărului etern și absolut, ci și poziția vinovatului, care nu și-a dat seama de adevărul și l-a schimbat. Comuniștii își dau seama de adevărul lor și pot întotdeauna să opună creștinilor acest fapt. Adevărat, adevărul creștin este mult mai greu de realizat decât adevărul comunist. Se cere mult mai mult de la creştini, şi nu mai puţin, decât de la materialiştii comunişti. Și dacă au făcut mai puțin și nu mai mult, atunci însuși adevărul creștinismului nu este de vină. Este o tragedie istorică că, aparent, adevăratul creștinism nu poate avea niciodată stăpânire și putere în această lume. Dominarea și puterea aparțin minciunii – creștinism. Lumea se îndepărtează de creștinism.

Între timp, de îndată ce pe baza creștinismului se poate depăși conflictul dureros dintre individ și societate, pe care comunismul îl decide în direcția suprimării definitive a individului de către societate. De asemenea, numai pe baza creștinismului se poate depăși conflictul nu mai puțin dureros al principiilor aristocratice și democratice din cultură, pe care comunismul îl decide în direcția răsturnării definitive.

zheniya principiul aristocratic al culturii. Pe baza comunismului materialist, umanitatea este amenințată cu depersonalizarea completă și cu distrugerea completă a nobilimii culturii. Creștinismul cunoaște secretul îmbinării personalului cu publicul, aristocraticului și democratic. Creștinismul dezvăluie noblețea absolută a copiilor lui Dumnezeu și se adresează fiecărui suflet uman, întregii omeniri. Pe pământ nereligios sau aristocrația se unește și exploatează democrația sau democrația vulgarizează sufletele, coboară nivelul culturii, distruge nobilimea Creștinismul integral poate accepta întregul adevăr al comunismului și poate respinge toate minciunile acestuia. Dacă în lume nu există o renaștere creștină și, în plus, nu numai renașterea elitelor, ci și a maselor largi de oameni, atunci comunismul fără Dumnezeu va triumfa în întreaga lume.Dacă va fi așa, noi nu știi, acesta este secretul libertății. Nu există niciun motiv pentru prea mult optimism. Creștinismul nu a creat încă un nou tip de sfințenie în mijlocul lumii. Viitorul încă aparține maselor muncitoare, oamenilor

muncii, acest lucru este inevitabil și există adevăr în asta. Și întreaga întrebare este ce fel de spirit vor fi aceste mase, în numele cărora vor crea o viață nouă, în numele lui Dumnezeu și al lui Hristos, în numele principiului spiritual din om sau în numele materiei îndumnezeite. , în numele colectivului uman zeificat, în care chiar imaginea unui om, sufletul uman moare. Poporul rus a pus această problemă înaintea lumii întregi.

Nikolai Berdiaev.

NAŞTERE ŞI CREAŢIE

Există o anumită măsură de percepție subiectivă a lumii, care nu este doar legitimă, ci și, într-o măsură mai mare, inevitabilă. În general, obiectivitatea nu poate fi afirmată decât relativ, doar opunându-se prejudecății ei, se poate vorbi mai degrabă doar despre străduința ei, întrucât o percepție absolut obiectivă a totul presupune o completitudine absolută a perceptorului. Numai în subiectivitatea completității absolute, această subiectivitate a ei coincide cu obiectivitatea lucrurilor. În acest sens, se poate spune că numai în percepția Divină, ca și în percepția plenitudinei, tot ceea ce subiectiv este echivalent cu obiectivul.

Și dacă, pe de o parte, poate fi corect să lupți pentru obiectivism, ca și pentru o anumită asemănare cu Dumnezeu, atunci, în primul rând, trebuie amintit că, conform proprietăților plinătății divine, obiectivitatea divină este egală cu subiectivitatea divină. , și, în al doilea rând, această străduință nu trebuie să treacă niciodată de o anumită linie, resimțită foarte precis de fiecare persoană: obiectivitatea lui trebuie să fie în limitele darurilor sale personale, esențial incomplete și pictate în tonuri subiective. Nu vă puteți limita subiectivitatea inițială a darurilor la subiectivitatea părtinirii, dar, în același timp, nu puteți nivela această subiectivitate.

activitatea celor care sunt înzestrați cu atoate-acceptare și atot-înțelegere, chiar și a ceea ce se află dincolo de limitele lor.

Și în acest sens, trebuie să vorbim despre legitimitatea și originalitatea celor două modalități principale de înțelegere a lumii, în extremele lor excluzându-se reciproc și fiind percepția subiectivă a adevărului dublu. Aceste înțelegeri ale lumii pot fi numite cosmism și antropologie.

Aplicând cele de mai sus la aceste două atitudini principale ale sufletului, se poate argumenta că unii oameni au daruri speciale pentru înțelegerea cosmologică a ființei, în timp ce alții au una antropologică. Și că ambele abordări, în ciuda subiectivității ascunse

în ele, sunt justificate în această subiectivitate a lor, întrucât nu este ceva prejudiciat, ci corespunde adevăratei dotări, adevăratei viziuni interioare a unei persoane care percepe ființa.

Conceptele de cosmism și antropologism sunt împerecheate, iar caracteristicile lor sunt complementare reciproc.

Cosmismul se confruntă cu lumea, ființa ei interioară, natura lucrurilor, esența, experiența. El este preocupat de problemele legate de dezvăluirea a ceea ce se datorează în lumea ființei. Și întregul proces mondial este perceput de el ca un fel de act unic, dezvăluindu-și legile nu numai în mișcările istoriei umane, ci și în materia însăși, în spațiu, în mișcările materiei însăși. Cosmismul caută oportunitatea, armonia și planificarea în tot ceea ce este creat, vede pecetea planului Divin asupra tuturor și, într-o anumită măsură, nu se străduiește să inventeze din sine, ci doar să dezvăluie acest plan. Pe căile cosmismului trebuie să existe

Deosebit de puternică și mai ales necesară este credința în transformarea finală a cărnii, pe căile cosmismului se regăsesc afirmațiile unui anumit metamaterialism.

Antropologismul este ocupat cu probleme legate de chip, personalitate, ipostaza. Legile inevitabile și inevitabile ale procesului mondial, el se opune liberului arbitru, care are puterea de a influența acest proces și, prin urmare, de a-și schimba cursul sub-legal. Antropologismul caută să rezolve antinomia necesității și libertății, opune adesea lumea unui chip, vede sensul lumii și al procesului istoric nu în sine, ci într-o singură persoană, autodeterminandu-se pe fondul acestui proces. Și, prin urmare, în atitudinea sa religioasă, motivele destinului unei persoane ar trebui să sune mult mai puternic decât motivele transformării întregii cărni a lumii. El este mai individualist, nu se dizolvă în conștiința religioasă conciliară și, de multe ori, chiar se poate opune acesteia. Și în această opoziție găsește o nouă antinomie insolubilă.

În aspectul religios, se poate spune așa: cosmismul este îndreptat către lucrarea lui Hristos, care a apărut pentru a da naștere la transfigurarea lumii. antropologismul,

- la cauza lui Hristos, care determină soarta sufletului uman individual.

În cosmism, întruparea lui Dumnezeu schimbă legea elementelor materiale, în antropologie,

- fiecare om este pus înaintea lui Hristos și trebuie să-și aleagă sau să nu-și aleagă în mod liber cauza.

Astfel, se poate susține că cosmismul, adresat temelor de substanță, esență, natura lucrurilor, natura, usii, este cu i o -centric și nb.

personalitate, ipostaza, - si posta so tsentr i-chen.

Cum se manifestă principiile cosmice și faciale în activitatea lor?

Activitatea principiului cosmic este nașterea.

Fața se manifestă în activitatea sa prin creativitate.

Astfel, din conceptele inițiale de pereche decurg următoarele.

Cosmism, - antropologism, usiocentrism, - ipostasocentrism, naștere, - creativitate.

Și poate doar prin înțelegerea naturii activității unuia și a celuilalt, se pot înțelege pe deplin definițiile de bază - prin dezvăluirea sensului manifestării, se poate dezvălui sensul manifestatului. Într-o anumită măsură, creația și nașterea sunt opuse.

Care este esența nașterii?

Să vorbim mai întâi despre nașterea creată.

Caracteristica sa principală este că ceea ce se naște este întotdeauna consubstanțial cu cel care naște, fiul este întotdeauna consubstanțial cu tatăl. Și, în același timp, are întotdeauna o față specială, diferită, nu paternă. Nașterea este întotdeauna consubstanțială cu cea care naște, dar este o altă ipostază. Esența în naștere rămâne mereu aceeași, iar fața este mereu nouă sau diferită. În naștere, esența nu rămâne, ci ajunge, apare, crește Fața. Aceasta este prima caracteristică a nașterii.

A doua caracteristică este că nu este liber, nu este supus liberului arbitru. Nașterea creaturii este împlinirea sau manifestarea legilor cosmice, iar cel care dă naștere nu este liber să aleagă chipul celui născut, la fel cum nu este liber să nască printr-o singură dorință.

de aici nașterea, care corespunde tuturor definițiilor de bază ale nașterii.

Fiul este consubstanțial cu Tatăl, - Fiul unui alt ipostas-sen la Tatăl. În nașterea Fiului nu se dezvăluie nicio altă esență, cu excepția esenței Divine, în mod egal și egal proprie Tatălui și Fiului. Dar se descoperă o altă Persoană, Persoana Fiului, în nici un fel caracteristică Tatălui.

Și în același timp, dacă este imposibil să spunem, prin analogie cu nașterea creată, că nașterea divină este o naștere care nu este liberă, atunci este la fel de imposibil să-i afirmăm libertatea. Nu este „nu este liber”, ci „nu este liber”, pentru că, fiind pre-etern, nu are libertatea Tatălui precedându-se pe ea însăși și, prin urmare, nu este determinată de ea în niciun fel.

Libertatea divină este în aceeași măsură preeternă ca și Patronimul Divin; nu putea exista permisiunea divină, manifestarea libertății divine, înainte ca Dumnezeu să devină Tată, pentru că întotdeauna a fost și nu a putut să-și dorească să devină El.

Dacă este imposibil să vorbim prin analogie cu nașterea umană despre lipsa de libertate a nașterii divine, atunci în orice caz această analogie poate fi exprimată astfel: Nașterea divină, ca și cea creată, este în afara libertății; - una, pentru că nu a existat un timp în care libertatea să preceadă Patria Divină, iar cealaltă, pentru că nu este doar în afara libertății, ci nici liberă.

Astfel, caracteristica generală a nașterii poate fi luată în felul următor: nașterea nu este liberă - sau în afara liberă - dezvăluirea unui alt ipostas consubstanțial celui care dă, (prin însăși natura sa - o persoană, ipostas),

- gratuit. În caz contrar: în afara liberei identificări a unei persoane libere.

Din opoziție, trăsăturile creativității sunt ușor de dedus.

Prototipul întregii creativități este creativitatea divină, creație prin cuvântul divin al creației.

Și principalul lucru pe care îl știm despre acest act poate fi împărțit în două afirmații.

În primul rând: Dumnezeu nu a creat creația din esența sa divină, Dumnezeu a creat lumea din nimic. Creația se caracterizează în primul rând în raport cu Dumnezeu prin faptul că nu este consubstanțială cu El. În tărâmul minții, în tărâmul naturii, abisul dintre creatură și Dumnezeu este de netrecut.

Al doilea lucru pe care îl putem afirma în actul creator divin este că Dumnezeu a creat creatura după chipul și asemănarea Sa. Cu alte cuvinte, ca persoană, în zona ființei sale ipostatice, creatura nu este separată printr-un astfel de abis de ființa ipostatică a lui Dumnezeu, dacă nu este una ipostatică față de Dumnezeu, atunci este ca și ipostatică. . Creația nu are altă față decât cea creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu – creatura nu are două fețe, nici două ipostaze – una, ca să spunem așa, independentă, iar cealaltă după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Ipostaza făpturii este una și una este creată după chip și asemănare. Și din această imagine și asemănare creatura nu

poate merge nicăieri, pentru că ea intră în însăși ființa sa. A înceta să mai fii chipul și asemănarea lui Dumnezeu înseamnă a înceta să mai fii cu totul. O poți distorsiona, poți să-l întuneci, să-l uiți, să-l profanezi, dar nu poți scăpa de ea complet, ea intră în însăși esența ființei create.

Și mai trebuie menționat – creativitatea divină a fost liberă – a fost precedată de Bodo

libertatea feminină, divină? voi.

Creativitatea umană creată are toate aceste caracteristici ale creativității divine.

În primul rând, fiecare creație a unei creaturi, fiecare creație a omului nu poate fi niciodată consubstanțială cu el. Omul creează întotdeauna dintr-o altă esență, omul nu poate crea omul. Diversitatea de esență a unei creații, a unei opere, este proprietatea sa absolut inevitabilă.

În al doilea rând, o persoană creează întotdeauna după propria sa imagine și asemănare. Fie că este scrisă o carte, fie că este creat un sistem filosofic, fie că este construită o mașină, fie că este pictată o imagine, niciunul din acest lucru creat nu are altă persoană decât persoana care l-a creat. În fiecare dintre creațiile sale, creatorul uman într-o esență diferită, într-o natură diferită, își imprimă chipul, ipostasul său, înmulțește aspectele ipostasului său, dar absolut niciodată nu o depășește. Creația nu este niciodată mai mare decât creatorul, nu dezvăluie niciodată o singură trăsătură care să nu fie inerentă ipostazei creatorului. Creația este întotdeauna ipostatică pentru creatorul ei.

În acest fel, o nouă față nu este deloc creată în creativitate, singurul lucru care poate fi gratuit. În creativitate, doar chipul creatorului este întruchipat într-o altă esență.

Și în paralel cu definiția nașterii, putem da următoarea definiție a creativității:

Creativitatea este manifestarea liberă a unei ipostaze a creatorului și, prin urmare, nu este liberă, – o altă esență.

Altfel, este liber în esența sa să dezvăluie o altă esență neliberă, pentru că în afara altei persoane nu poate exista altă libertate, nu a mea, care nu este legată de persoana mea.

Ceea ce este comun în calitate este că, pe de o parte, primul și al doilea sunt create nu din propria lor esență, ci pe de altă parte, după propria lor imagine și asemănare.

La naștere se dezvăluie chipul, ipostaza. În creație se dezvăluie esența, experiența.

La naștere, esența este primordială, - usiya. În creație, chipul original este ipostas. Usiocentrismul, cosmismul, în activitatea sa, în actul nașterii, este o altă ipostază.

Iar ipostasocentrismul, antropologismul, în activitatea sa, în actul de creativitate, dezvăluie alteritatea.

Lipsa libertății de naștere este o persoană liberă.

Libertatea creativității este o esență non-liberă.

Trebuie să existe concluzii suplimentare. Dacă știm despre Hristos, ca a doua persoană a Treimii, că el este „născut, necreat”, atunci știm despre om că el este și „născut și creat”.

La apariția omului în lume, se combină două acte: actul nașterii umane a unui nou chip consubstanțial cu întreaga omenire și actul creației divine a chipului și asemănării lui Dumnezeu purtătorul de Dumnezeu.

În această combinație de două acte se află tot misterul și toată contradicția existenței umane.

Ca născut și consubstanțial celui care a născut, o persoană arată o persoană diferită de cea care a născut, participând la alta față de cea care a născut libertatea și destinul.

Ca creat și asemănător Creatorului, el arată o esență diferită de Creator, dar în fața lui nu este liber, întrucât este o imagine și asemănare, iar dacă are libertate, atunci nu inițial, ci tocmai ca imagine și asemănarea, pentru că după chipul și asemănarea lui Dumnezeu este o parte inseparabilă, proprietatea sa originară este libertatea.

Aceasta este inconsecvența omului

tiya, - în dualitatea originii sale, în faptul că el este născut și creat.

Și singura cale de ieșire din această contradicție este în Cel care a fost născut – nu creat – în Hristos.

Întrucât în nașterea umană, adică în apariția unei fețe noi, libere, dar consubstanțiale a umanității, există întotdeauna o combinație cu creatura umană, i.e. adică cu apariția unei noi esențe asemănătoare lui Dumnezeu și numai secundar liberă, în măsura în care nașterea deplină

și desăvârșită se realizează în Cuvânt fără nici un amestec al creației Sale.

Ipostaza Cuvântului nu este după chipul și asemănarea Tatălui. Și în acest sens Cuvântul este o Persoană nealiată și nelimitată, tocmai pentru că este o naștere nealiată și nelimitată. În aceeași măsură în care este consubstanțială cu Tatăl, în aceeași măsură este auto-ipostatică și multi-ipostatică cu Tatăl. A spune altfel înseamnă a slăbi puterea de naștere a Tatălui. Perfecțiunea Nașterii Divine nu constă în faptul că este consubstanțială - fiecare naștere este consubstanțială - ci în faptul că dezvăluie Persoana absolută, Persoana Cuvântului. Persoana Absolută este, de asemenea, libertate absolută.

Dar întruparea lui Dumnezeu Cuvântul nu putea fi decât pentru că făptura avea chipul și asemănarea lui Dumnezeu, pentru că făptura era asemănătoare cu Dumnezeu.

În Dumnezeu-omul Hristos a existat: esența Dumnezeirii unice, Persoana absolută, ipostaza absolută a Cuvântului, pe de o parte, iar pe de altă parte, chipul omului Iisus, asemănător lui Dumnezeu și al Lui. esența, una pentru umanitate.

Două nașteri s-au combinat în Hristos: nașterea pre-veșnică a Persoanei Divine și nașterea în Betleemul Iudeii a feței omului-Dumnezeu. El era consubstanțial cu două esențe, dar una și aceeași Persoană, pentru că în sine

El a transformat nașterea umană în înfățișarea nu numai a chipului și a asemănării, ci în înfățișarea Feței pline.

Manifestat prin naștere, manifestat prin două nașteri, el a afirmat un anumit primat al principiului cosmic, primatul nașterii asupra creativității. Iar nașterea lui pre-eternă a fost „din libertate” și nașterea lui umană nu a fost liberă.

Dar atât prima cât și a doua au fost nașterea libertății absolute, pentru că au fost nașterea unei Persoane absolute.

Acest lucru va fi mai clar dacă permitem o dezvăluire diferită, inversă, a dispensației divine.

Să presupunem că lumii i s-ar fi arătat nu consubstanțialitatea și alte ipostaze ale Cuvântului celui născut, ci eterogenitatea și o singură ipostasă a făpturii.

S-ar fi descoperit ceva care nu era consubstanțial cu Tatăl – nu cu Dumnezeu – ci asemănător cu El, adică cu creația lui Dumnezeu – după chip și asemănare.

Și aceasta nu ar fi combinată cu o persoană consubstanțială cu o persoană, ci doar cu o persoană de aceeași natură ipostatică, cu un produs al creativității umane.

Aceasta înseamnă că ceva ar fi fost dezvăluit, deși creat în libertate, dar inferior unei Persoane libere, pentru că a fost lipsit de propria sa Persoană.

În al doilea rând, și în domeniul esenței, s-ar dezvălui ceva terțiar: Dumnezeu își creează o altă esență a umanității. Omul, făptura, creația lui Dumnezeu creează o altă esență a creației sale, iar această esență terțiară este combinată cu o anumită față nu proprie, ci cu o față, dublu reflectată.

Aceasta este, ca să spunem așa, limita antropologismului, ipostasoceptrismului și a accentuării actului creator.

Încarnarea este în esență

limita cosmismului, usiocentrismului și accent pe actul nașterii.

Este interesant să înțelegem religiozitatea Vechiului Testament din acest punct de vedere.

Se obișnuiește să credem că întregul Vechi Testament a fost pătruns de ideea de naștere, de bunătate, iar creștinismul a trecut tocmai de această idee a acestuia. De fapt, desigur, Vechiul Testament este o religie a creației, nu a nașterii: — Dumnezeu a creat cerurile și pământul, a creat omul — acesta este accentul lui.

Inițial și primar în ea este tocmai actul creator. Și nașterea nici măcar nu este percepută în toată complexitatea ei. Vechiul Testament acceptă nașterea doar ca reproducere consubstanțială. Nu contează pentru el faptul că o persoană nouă apare la naștere — pentru el contează că este sămânța lui Avraam sau sămânța lui David, adică că este o singură esență cu Avraam sau David. Și o singură esență este prezisă cel mai mult posibil aici: urmașul tău, ca nisipul mării.

Prin urmare, conștiința Vechiului Testament îl percepe pe Dumnezeu nu ca Părinte și Născut, ci doar ca Creator. Actul de creație a fost mai înalt și mai primar decât actul nașterii.

În creștinism totul este inversat către această atitudine.

În naștere, vede nu numai reproducerea consubstanțială, ci singura oportunitate de a dezvălui o persoană diferită.

Și chiar în centru, la începutul învățăturii creștine, există tocmai două nașteri: nașterea pre-veșnică a Cuvântului de către Tatăl fără început și nașterea în timp a lui Isus de către Maria.

Desigur, aceste nașteri nu pot fi percepute doar ca reproducere consubstanțială. Forța lor constă în faptul că se dezvăluie tocmai ca o naștere adevărată, adică ca o manifestare a unei alte persoane ipostatice.

Iar actul creației Divine este un act infinit secundar, care începe deja fluxul temporal al vieții create. Creștinismul se revelează nu în actul creator al lui Dumnezeu, ci mai ales în actul său de naștere a Ipostasului consubstanțial cu El.

În comparație cu Vechiul Testament, devine clar în ce măsură creștinismul este o religie bazată pe revelarea sensului și plenitudinei nașterii și pe preferința sa pentru actul creator.

Cheia înțelegerii iudaismului este momentul creativității divine, momentul creării unei creaturi capabile de reproducere consubstanțială.

Cheia înțelegerii creștinismului sunt două acte de naștere: nașterea Fiului pre-veșnic de către Tatăl și nașterea Fiului lui David de către Maria.

Din tot ce s-a spus, concluziile sunt următoarele.

Dacă în Dumnezeu forța generatoare și forța creatoare sunt în mod egal inerente în el și egale cu dreptatea, atunci manifestarea acestor forțe este de diferite onoruri: se naște un Fiu de o esență, este creată o creatură de esență diferită.

În al doilea rând: asemănarea cu Dumnezeu a făpturii este revelată atât în puterea ei generativă, cât și în cea creatoare.

Dar întotdeauna se naște o persoană consubstanțială, care este chipul și asemănarea lui Dumnezeu, iar la limita nașterii se naște și Persoana absolută a lui Dumnezeu Cuvântul, Fiul.

Ceva este mereu creat, deși se dispersează, dar neavând propriul său Față, ci doar o reflectare a Feței creatorului. Aceasta înseamnă că nicio Persoană, nicio Libertate nu poate fi creată în limită.

Astfel, trebuie subliniat încă o dată: dacă creativitatea este liberă, atunci libertatea ei nu este libertatea rezultatului, ci doar libertatea procesului, deoarece rezultatul este întotdeauna și

cu inevitabilitate asemănătoare cu creatorul și nu are chip.

Și pe de altă parte, dacă nașterea nu este liberă, atunci această lipsă de libertate este lipsa de libertate a procesului, iar rezultatul nașterii, Persoana, este liberă și îmbrăcată cu propria sa responsabilitate liberă.

Altfel, antropologismul, ipostasocentrismul se sprijină pe reflectarea și multiplicarea nemărginită a sinelui în non-libertate.

Usioceitrismul, cosmismul, dimpotrivă, nu se înmulțește în coexistența irezistibilă a celui născut, ci creează o oarecare libertate nouă, dezvăluind un nou Față în naștere.

Aici alegerea este inevitabilă: fie crearea liberă a celor neliberi, fie nașterea în afara liberului a celor liberi.

În revelația dispensației divine, în nașterea Fiului de două ori edipastic și a Cuvântului de două ori auto-ipostatic, această alegere este revelată lumii.

O revelație extra-liberă a Liberului, Născutului, Necreatului.

E. Skobtsova.

VOCATIA Sf. JEANNE D'ARQ *)

Pe măsură ce numărul de studii despre Ioana d'Arc crește, la fel crește și punctele de vedere care evaluează într-un fel sau altul munca pe care a făcut-o. Istoric, istoriozof, sociolog, psiholog - fiecare în felul lui caută să o explice, să-i înțeleagă natura și originea. Oricum, oricât de numeroase și variate aceste încercări, toate se rezumă la un singur tip și metodă generală de cercetare: pe baza principiului că partea corespunde întregului din care provine, toate încearcă să stabilească o relație cauzală între cazul Ioanei d'Arc şi a mediului în care a trăit. Acest mediu - familial, social, etnic sau istoric - joacă peste tot rolul acestui întreg, faptele acestui caz sunt reduse la el și explicate prin el.

La fel fac toți cei care atribuie misiunea îndeplinită de Joan înfloririi înalte a virtuții inerente rasei sale. Calitățile acestei rase, trecând pe calea evoluției, ca și cum, în întregime, s-ar fi manifestat în personalitatea Fecioarei Orleans, ea a fost întruchiparea și expresia lor individuală. Această metodă este folosită de oricine încearcă să lege misiunea Jeannei de epoca în care a trăit, pentru ca din ea, ca și din cauză, să deducă efectul. Așa este metoda celor care, fără a nega caracterul extraordinar și incontestabil al lucrării pe care a realizat-o, nu văd în ea decât o manifestare de exaltare dureroasă, megalomanie, isterie, nevroză. Declarațiile lor sunt construite pe aceeași metodă - reducerea părților la întreg. Dar, din cauza faptului că nu pot aduce vocația Jeannei la nivelul vocațiilor altora, nu au de ales decât să recunoască această vocație ca fiind fantastică și să o clasifice ca zonă de anomalie și patologie.

*) Raport citit la festivitățile în cinstea Ioanei d'Arc din Rouen.

În raportul meu, intenționez să obiectez cu privire la utilizarea unei astfel de metode pentru a explica vocația Ioanei d'Arc. Scopul raportului meu este de a dezvălui caracterul exclusiv individual al

înaltei chemări a Fecioarei din Orleans, îndeplinită de ea în scurta ei viață. În ea, în această viață, găsesc o respingere completă a oricărei încercări de a o explica prin mediu, epocă, ereditate sau anomalie. – Pentru a justifica această afirmație, îmi va fi suficient să urmăresc această vocație în cele trei puncte principale: inspirația, înflorirea ei în isprăvi militare și apogeul ei în judecată și în martiriu. Ce voiau de la Joan din vocile pe care le auzise? Ei i-au spus că Dumnezeu voia ca ea să o părăsească acasă și să plece în Franța, să o elibereze de sub stăpânirea englezilor și să-i arate adevăratul rege. Aceste patru sarcini, strâns legate între ele, constituie conținutul misiunii pe care a primit-o de sus. Ar fi putut Jeanne să fie inspirată de mediul în care a trăit: familial, social, etnic sau istoric?

Să începem cu primul. Cine din familia lui Jeanne i-ar fi putut inspira ideea de a-și părăsi patria, de a începe un război cu britanicii, de a-l convinge pe Delfin de drepturile sale la coroana Franței, conducându-l la Reims pentru încoronare? Tatăl, mama, frații, verii, unchii sau mătușile ei? Dar istoria dă un răspuns negativ clar la aceasta. Familia Jeannei nu numai că nu i-a inspirat acest gând, ci, dimpotrivă, s-a răzvrătit hotărât împotriva ei. Martor în acest sens este tatăl Jeannei, care, văzând în vis că fiica lui pleacă de acasă cu soldații, le-a spus fiilor săi: „Credeți-mă, dacă acest vis se împlinește, atunci aș vrea să o înecați, iar dacă nu. tu, atunci eu o voi îneca eu însumi". Este puțin probabil ca aceste cuvinte să poată fi luate ca sugestie sau încurajare! În plus, știm chiar de la Jeanne cum a primit familia ei vestea plecării ei. „Erau destul de supărați când am fost la Vaucoulers”, le-a declarat ea judecătorilor, care, desigur, au folosit această declarație pentru a o acuza cel mai mult.

Dar, dacă nu mediul cel mai apropiat de Jeanne, atunci poate că această sugestie ar trebui căutată în opinia publică a acelei epoci? Epuizată de îndelungata stăpânire a străinilor, nu și-a arătat indignarea aici, la hotarele Champagnei și Lorenei, în satul Domre-amie, unde Jeanne a auzit vocile sfinților? În această chemare de sus, nu se vede, pur și simplu, influența unui puternic curent de idei care a măturat acea epocă și și-a exprimat nevoile cele mai urgente?

Nu mă îndoiesc că această explicație ar fi foarte în acord cu gusturile contemporanilor mei. Majoritatea sociologilor și psihologilor noștri, fără ezitare, o recunosc.

De fapt, este greu să ne gândim la o explicație mai tentantă și mai plauzibilă pentru gândirea modernă ca una care se referă la influența unor forțe necunoscute în toate acele cazuri când întâlnește ceva neobișnuit, excepțional în viața oamenilor. Deci, soarta oamenilor mari și chiar a geniului lor nu se explică prin influența forțelor emanate din mediul înconjurător și făcând din individ un instrument al voinței colective?

Nu voi contesta aici valoarea acestei metode ciudate, care merge împotriva cursului firesc al gândirii umane: de la cunoscut, de la cert, de la dat, la necunoscut, la nedeterminat, la presupus, luând

primul drept baza celui din urmă. Mă voi opri asupra ei doar în măsura în care această metodă pretinde a explica vocația personalității eroice a lui Jeanne. Se poate referi la istorie, a cărei dovadă este principala dovadă pentru a clarifica întrebarea dacă cazul Ioanei d'Arc a fost inspirat de contemporanii ei?

Discursul lui Joan a avut loc într-un moment în care stăpânirea englezilor a fost în cele din urmă stabilită în Franța. Majoritatea provinciilor franceze erau în mâinile lor: Ile-de-France, Normandia, Picardia, Flandra, Artois, Champagne, Guyana. . . . Înfrângerile sângeroase de la Grecy, de la Poitiers și mai ales de la Agincourt au distrus aproape complet cavalerismul francez. Deposedată de o armată, Franța a fost lipsită și de un guvern național, întrucât Delfinul, fiul lui Carol al VI-lea, și-a pierdut dreptul la tron, din cauza tatălui său, care înnebunise cu câțiva ani în urmă. Ducele de Burgundia, prieten al englezilor, care îl ținea pe regele nebun sub stăpânirea sa și vorbea în numele său, o avea ca aliată pe regina Isabella, o bavareză grasă care, ca și el, era devotată intereselor englezilor. Din ura față de Franța, Isabella a negat sângele regal al fiului ei, și-a căsătorit fiica Ecaterina cu regele Henric al V-lea al Angliei și i-a dat Franța, sub formă de zestre fiicei sale. Moartea prematură a lui Henric l-a lipsit de tron, dar a avut un fiu de 9 luni, care, sub numele de Henric al VI-lea, a fost moștenitorul dublei coroane: Anglia și Franța, pe baza unui tratat de la Troyes (1420), care avea toată aparenţa de legalitate.

Acest tratat a fost recunoscut de Parlament și de toate legislativele Franței. Semnătura lui Carol al VI-lea nu conta: statele generale s-au grăbit să le dea pe ale lor, recunoscând astfel drepturile lui Henric al VI-lea. La slujba lui i-a fost și Universitatea din Paris, cel mai influent centru intelectual nu numai din Franța, ci și din Europa. Acest fapt

că această instituție semiclericală, semi-laică, care avea dreptul de a soluționa disputele chiar și între papi, și-a dat deplin acordul pentru recunoașterea englezilor, a consacrat această recunoaștere în mod special. Ar putea această Franță, Franța înrobită dușmanului, să-i încredințeze Joanei misiunea eliberării ei?

Dar, poate, această misiune a venit dintr-un mediu diferit, format în jurul adevăratului moștenitor al tronului, Carol al VII-lea și anturajul său? Nu, din niciun alt motiv decât că nici susținătorii săi, nici Charles însuși nu aveau nici cea mai mică speranță de a-și restabili drepturile la tron. Lipsit de capital, regat și supuși, exilat, fără mijloace, nesigur de originea sa, pe care chiar și propria sa mamă o neagă, acest rege slab de voință era deja gata să părăsească Franța și să se stabilească în munții Scoției cu câțiva soldați loiali. Ar putea să vină din acest mediu gândul la eliberarea pe care Ioana d'Arc a adus-o?

Vocația Jeannei nu numai că nu este inspirată de oameni, evenimente sau starea țării - dimpotrivă, se manifestă în cea mai nefavorabilă

situație pentru el. Discrepanța dintre începutul isprăvii ei și obstacolele care au înconjurat-o din toate părțile este izbitoare. Aceste obstacole, se părea, ar fi trebuit să o oprească pe Jeanne încă de la primii pași; au creat o barieră de netrecut între ea și oamenii din jurul ei. O astfel de barieră, care stătea în fața ei la fiecare pas, era stăpânirea engleză, recunoscută de contemporanii ei ca ceva absolut, definitiv și de neclintit, precum adevărul însuși. A distruge această barieră a însemnat încălcarea ordinii stabilite, a tulbura pacea socială, a împiedica restabilirea unei noi ordini, pe care oportunismul inerent omenirii o va prefera întotdeauna cererilor bazate pe drept și dreptate.

Așa era atitudinea oamenilor față de întreprinderea Jeanne d'Arc.

Primul, după rude, care a aflat de misiunea lui Jeanne a fost Robert de Baudricourt, seigneur de Vaucouleurs. A refuzat de două ori să o asculte pe Jeanne, de două ori nu a primit-o. Abia a treia ocazie a primit-o, a ascultat-o și, crezând în vocația ei, i-a dat o sabie și doi scutieri care o însoțiseră la Delfin.

Nici Delfinul nu a admis-o la el. Înainte de a-i oferi o întâlnire, Carol al VII-lea a supus-o unui dublu proces. Prima este la Chinon cu participarea femeilor, dorind să știe dacă este bărbat sau femeie, virgină sau vicioasă. Al doilea-

un roi la Poitiers, cu participarea clerului universității locale, pentru a verifica originea supranaturală a misiunii sale. Și numai după aceste două procese, care au constatat că Jeanne era destul de demnă de încredere, a putut obține în sfârșit permisiunea de a se întâlni cu Delfinul. Dar, deși Dauphine și-a dat acest consimțământ, ce suspiciuni, ce îndoieli și nehotărâre a arătat în recunoașterea misiunii ei! Numai atitudinea de neînțeles a acestui om ingrat este suficientă în sine pentru a dovedi cât de mult misiunea Ioanei d’Arc a fost lipsită de orice ajutor din partea oamenilor și nu a permis nicio explicație firească.

Carol al VII-lea, împreună cu comisia științifică formată la Poitiers, a cerut de la Joan un semn care să-i dovedească originea divină a misiunii ei. „Dumnezeu nu vrea”, i-a spus fratele Seguin de Seguin, să fii crezută, dacă nu există vreun semn care să dovedească că ești crezut. Și nu-l sfătuim pe rege să aibă încredere în tine și să-și riște armata doar pe baza cuvintelor tale. „În numele lui Dumnezeu”, răspunde Jeanne, „nu sunt aici în Poitiers să vă dau acest semn. Trimite-mă la Orleans și acolo îl vei vedea!

Începe asediul Orleansului, ale cărui ziduri sunt deja pe jumătate distruse. La ea participă toate forțele englezilor, sub comanda celor mai experimentați generali, cu cele mai galante trupe. După dorința ei, Jeanne este trimisă la Orleans cu un mic detașament, căruia îi insistă invariabil ca soldații să-și pună toată speranța în Dumnezeu. Ajunsă în Orleans, prin Sologne, Jeanne decide să-i atace imediat pe englezi. Dar aici ea întâlnește inerția precauției umane, care se răzvrătește mereu

împotriva inițiativei Jeannei. Mulți domni și căpitani sunt de părere că nu este necesar să se pună în pericol soldații regelui, că este necesar să se aștepte sosirea unor întăriri mai puternice. Acest răspuns o supără profund pe Jeanne. Neascultând vocile oamenilor, predându-se cu totul voii lui Dumnezeu, ia stindardul, sare pe cal și, însoțită de câțiva soldați, duși de impulsul ei, galopează spre cetatea Sfântului Loup, îl ia. , iar după ea cetatea Saint Jean le Blanc, Augustin și Tournelle. Toate aceste cetăți cad una câte una sub atacul credinței ei biruitoare în Dumnezeu. Neînfricarea lui Joan învinge nu numai dușmanii în arme, ci și rezistența celor din jur, cei care, comparând forțele lor neînsemnate cu cele ale englezilor, așteptau ajutorul regelui. „Fă-o în felul tău, și eu o voi face în felul meu”, le răspunde Jeanne și, crede-mă, cuvintele lui Dumnezeu se împlinesc.

se ghemui." „Totul este bine, orice îi place lui Dumnezeu. Trebuie să faci ceea ce îi place, ceea ce vrea. . . . Fă-o. . . . Dumnezeu va face!”.

Câteva zile mai târziu, asediul Orleansului s-a încheiat. . . . Britanicii s-au retras la Beaugency și Melun. Semnul pe care l-au cerut Charles și susținătorii săi a fost dat, cel mai strălucitor. L-au urmat și alții, nu mai puțin strălucitori: Beaugency, Pathey, Jargot, Troyes, Chalons - etapele glorioase ale acestei campanii victorioase, a cărei Jeanne a fost sufletul și conducătorul. Finalizarea sa a fost Reims și încoronarea lui Carol. Dar această încoronare a fost desăvârșirea a ceea ce, din punct de vedere uman, se numește noroc. După apoteoza de la Reims, Jeanne este cuprinsă de o presimțire care nu a înșelat-o niciodată, că viața ei intră într-o nouă, ultimă perioadă, că în curând, abandonată de toată lumea, va fi în puterea forțelor malefice care se opun chemării ei.

Visul lui Jeanne era să-l conducă pe regele de la Reims la Paris. Acest vis nu s-a împlinit. Parisul a fost devotat din toată inima anglo-burgundienilor. Dar , mai presus de toate, nimeni altul decât regele însuși a împiedicat împlinirea acesteia. În ciuda tuturor miracolelor săvârșite de Joan, în ciuda tuturor serviciilor oferite de ea, Charles încă nu era convins de originea supranaturală a vocației ei. Prin urmare, o refuză să meargă să asedieze Parisul, lăsând-o singură cu acest asediu. În timpul asediului, Jeanne a fost rănită și a primit ordine de la el să se retragă. Iar când ea, vrând să-și compenseze pierderea, s-a hotărât să treacă pe malul stâng podul construit de d'Alençon, Charles a dat ordin de distrugere a podului și, odată cu acesta, planul lui Jeanne.

Soluția la acest act mai mult decât ciudat este acum complet clară. Pretinzând că este de acord cu Jeanne în toate, Charles încheie în secret două acorduri secrete de armistițiu cu inamicul său, ducele de Burgundia - primul la 28 august, al doilea la 18 septembrie 1430.

Abandonată cu perfid de cel care îi datora urcarea la tron, lăsată în urmă lui și alți aliați, Jeanne continuă să lupte cu britanicii, dorind să-i „împingă din Franța” cu orice preț. Ea se află la Senlis, la

Soissons, la Lagny, Cres-pi en Valois și, în sfârșit, la Compiègne. Aici, în timpul bătăliei, cade în mâinile burgundienilor, care o vând imediat englezilor cu 10.000 de lire sterline – „prețul unui cap de rege” în celebra expresie a lui Cauchon.

Începe ultima perioadă, meritând o atenție deosebită, întrucât în ea, mai mult decât în altele, se dezvăluie vocația Jeannei, în toată originalitatea și

originalitatea. Aici ea nu se mai luptă cu raționanții, nu cu politicienii, care și-au îndreptat toată previziunea lor prea umană împotriva zelului arzător al Jeannei, un zel alimentat de inspirația divină de sus. Această inspirație o călăuzește și acum, când trebuie să răspundă la judecată în fața clerului, cei mai remarcabili în calitățile și învățătura lor.

Tribunalul din Rouen era, desigur, de partea englezilor, de partea regentului Betford, Winchester și însuși Henric al VI-lea. Dar acest lucru nu a fost menționat la proces, iar întregul proces, atât ca formă, cât și ca conținut, a avut un caracter exclusiv religios. Întreaga latură formală a acestui faimos proces al Ioanei d'Arc a fost respectată impecabil: publicitate şi solemnitate, componenţa spirituală a judecătorilor, bursa lor, cele mai elementare probleme pur teologice pe care le-au discutat - totul a conferit dezbaterii de la Rouen un caracter de o semnificaţie deosebită şi religiozitatea. Dar cel mai semnificativ lucru din aceste dezbateri a fost, desigur, chiar subiectul controverselor. Întrebarea era, nici mai mult, nici mai puțin, dacă misiunea lui Jeanne a fost inspirată de Dumnezeu sau de diavol?

De soluționarea acestei întrebări depindea dovada finală și de necontestat a vocației înalte și pur individuală a Ioanei d'Arc. În primul rând, să-l auzim pe inculpat. I se oferă să spună numai adevărul sub jurământ. „Voi spune cu plăcere orice îmi permite Dumnezeu. Dar fără permisiunea Lui, nu voi spune nimic”, răspunde ea. „Dacă spun ceva fără permisiunea Lui, nu voi mai crede vocile, iar dacă El permite, atunci nu mă voi teme, dar voi crede.” (Întâlnire 27 februarie).

În această frumoasă introducere, ideea principală a lui Jeanne este exprimată, în toată profunzimea ei. . . . Dar judecătorii, nefiind atenți la acest răspuns, îi pun întrebarea de ce a venit în Franța, adică. despre chemarea ei. „Dumnezeu m-a trimis”, răspunde Zhanna (Întâlnirea din 24 februarie). Îndeplinind porunca lui Dumnezeu, transmisă ei de îngeri și sfinți: Ecaterina și Margareta, își părăsește casa, vine la Carol al VII-lea și îl conduce, după victoria de la Orleans, la Reims.

Îndeplinind porunca lui Dumnezeu, ea asediază orașele „pentru a-i împinge pe englezi din Franța”. Voia lui Dumnezeu o călăuzește în toate treburile ei. „Tot ceea ce fac, ar putea spune ea, fac conform revelației de sus”.

Nemulțumiți de aceste răspunsuri, judecătorii o întreabă pe Jeanne, cum a putut să creadă că Dumnezeu i-a dat o revelație atât de importantă ei, o țărancă simplă și ignorantă? „Dumnezeu este atotputernic", răspunde ea. „El dă revelație

oricine vrea El. (Întâlnire din 28 martie). A fost încântat să încredințeze asta unei fete simple.

Chiar mai devreme, ea le-a declarat clerului, care susținea că așa ceva nu s-a întâmplat vreodată și nu a fost scris în nicio carte: „Dumnezeu are o carte pe care niciunul dintre clerici, oricât de înalt ar fi rangul lor, nu a citit-o vreodată" (Pasquerel). mărturie)

Un răspuns demn de un Sfânt care nu poate fi surprins de nimic ce vine de sus. Cu toate acestea, atitudinea prejudiciată a judecătorilor nu a vrut să ia în calcul aceste răspunsuri; în ele nu vedeau decât dovada mândriei şi îngâmfatului inculpatului. Profitând de declarația lui Jeanne că nu face nimic fără ajutorul harului divin, ei îi pun o întrebare care pare a fi foarte simplă și legată de mărturia ei anterioară: „Ești sigur că harul este prezent în tine"? Prin această întrebare au vrut să evoce din partea ei un răspuns care ar putea să o compromită. De fapt, dacă ea declară că harul este în ea, aceasta va indica mândria ei, dacă ea începe să nege prezența harului în ea, aceasta va dovedi că ea acționează sub influența diavolului.

Dar cât de greșit au fost în așteptarea lor! Jeanne nu a căzut în acest truc. „Dacă sunt lipsit de har, Domnul mi-l va trimite. Dacă - în har, Domnul mă va ocroti!

Este imposibil să definim mai exact atitudinea unui creștin față de misterul voinței divine, față de darul harului și față de rolul care cade în sarcina liberei noastre alegeri. Ce jenă trebuie să fi produs un asemenea răspuns în adunarea teologilor, printre care mulți erau de renume mondial. Totuși, ei nu au vrut să se elibereze de datoria judecătorilor și au continuat să o interogheze pe Jeanne, punându-i întrebări, legate în principal de comuniunea ei cu Dumnezeu. Așa, de exemplu. întrebarea costumului bărbătesc, pe care Zhanna l-a purtat tot timpul campaniilor ei și nu l-a scos nici măcar în închisoare. „Dumnezeu ți-a spus să te îmbraci ca un bărbat"? o întreabă judecătorii (sedinta a IV-a, 27 februarie). Costum? - răspunde Jeanne, asta nu e nimic! Da, l-am îmbrăcat din porunca lui Dumnezeu. „Crezi că te-ai descurcat bine punând rochia unui bărbat!" „Tot ceea ce am făcut din poruncile lui Dumnezeu este bun și mă aștept ca El să nu mă părăsească pentru asta și să mă ajute", răspunde Jeanne, afirmând în mod destul de rezonabil că toată puterea îi aparține numai lui Dumnezeu.

Cu toate acestea, judecătorii cred altfel. Considerând actele de acest gen obscene și încălcând puritatea podelei, ei o convinge în orice mod posibil pe Jeanne să schimbe costumul bărbătesc pentru

Femeie. Numai în această condiție îi promit să-și îndeplinească dorința arzătoare: să fie la liturghie și să se împărtășească. Cat o costa sa renunte la acest costum pentru a primi in schimb o astfel de binefacere!

Cu toate acestea, Zhanna nu este de acord să-și îndeplinească această dorință aparent nesemnificativă. Ea, cu orice preț, vrea în primul rând și în toate să împlinească voia lui Dumnezeu. „Nu mă poți lăsa să merg la cină în rochia asta? Te implor foarte mult pentru asta. Nu-mi pot schimba costumul. Nu depinde de mine.”

Toți cei prezenți degeaba o convinge să se îmbrace cu rochii care corespund sexului ei. „Nu depinde de mine”, repetă ea. Dacă ar depinde de mine, atunci, desigur, aș face-o. Nu pot să-mi dau jos costumul. Ai de gând să mă privești de Împărtășanie? Vă implor, monseniorilor, să-mi permiteți să fiu la Liturghie în această rochie. Până la urmă, nu îmi schimbă sufletul și nu este împotriva poruncilor Bisericii! (26 martie). Toate eforturile judecătorilor de a o obliga pe Jeanne să facă chiar și cea mai mică concesie au fost spulberate când au dat peste ascultarea ei de Dumnezeu. „Sunt de acord să mor mai degrabă decât să refuz să împlinesc ceea ce Dumnezeu cere de la mine” (17 martie)

Avem nevoie de mai multe dovezi pentru a justifica această supunere absolută față de voința lui Dumnezeu și, nu mai puțin decât o opoziție absolută față de tot ceea ce este contrar acestei voințe?

Acolo, în vechea piață din Rouen, se poate vedea un spectacol, singurul din istoria lumii, acolo, cu limbile de foc de foc, se înconjoară o linie care desparte individul de mediul său, acolo unitatea a sufletului cu Dumnezeu este confirmat prin martiriu.

Să auzim, însă, obiecțiile judecătorilor. De ce este acuzată Ioana d'Arc? În primul rând, în voință proprie, în faptul că a plecat de acasă fără permisiunea părinților ei, din propria voință, din propria inspirație (27 martie). Ei îi reproșează că are o părere înaltă despre ea, că preferă opinia personală autorității Bisericii (28 martie), că nu s-a consultat nici cu episcopul, nici cu preotul, prelatul sau alt cler, pentru a afla. daca ar trebui sa creada in spirite.vorbesc cu ea!! (28 martie).

O acuză că vrea să pătrundă secrete care îi depășesc mintea și originea (în același timp). Această origine, că Zhanna era o țărancă simplă, analfabetă, a fost una dintre principalele dovezi împotriva ei. Astfel, unul dintre judecători, Zeno de Castiglione, episcopul de Lisieux, a refuzat să o vadă ca un mesager al lui Dumnezeu pe singurul motiv că era de naștere slabă. „Attenta vili conditione personae, praesumendum est ipsas revelationes et

visiones non ab ipso Deo processisse. Un argument ciudat în gura unui episcop!

Să trecem la alte acuzații. Judecătorii spun că ea L-a ispitit pe Dumnezeu, „cerind de la El ceea ce nu este necesar, ceea ce omul poate să realizeze cu puterea sa” (28 martie).

Dar cea mai importantă acuzație împotriva lui Jeanne i-a fost adusă la audierea din 31 martie. Aceasta este o acuzație pe care ea a declarat în mod repetat judecătorilor decizia ei de a asculta de Dumnezeu și de a se întoarce la El, și nu la reprezentanții Bisericii. Nu ea a spus: „Ceea ce îmi poruncește Dumnezeu, poruncește sau poruncește, voi face în ciuda tuturor și a nimănui. Și dacă Biserica vrea să fac ceva împotriva voinței lui Dumnezeu, nu voi fi de acord cu asta pentru nimic. Și totuși, pe 2 mai, nu ea i-a declarat lui Jean de Châtion, arhidiacon d'Evray: „Eu cred că biserica militantă nu poate nici să greșească, nici să greșească, dar în ceea ce privește cuvintele și faptele mele, mă supun și întoarce-te numai la Dumnezeu, Creatorul meu. Numai Lui îi încredințez tot ceea ce fac și tot din mine.”

Este imposibil de exprimat mai precis și definitiv caracterul individual și unic al vocației Ioanei d’Arc, pe care a primit-o de sus. Cei care doresc cu orice preț să explice această vocație prin influența morală a mediului ei, să o audă în ședința din 9 mai, stând în fața instrumentelor de tortură ridicate lângă ea, pentru ca astfel, așa cum a spus Cauchon, să se întoarcă. ea pe calea adevărului și mântuiește-i sufletul și trupul (sic!) „Chiar dacă îmi sfâșii tot trupul și îmi sfâșii sufletul, voi repeta același lucru. Și dacă nu spun ceea ce am spus, atunci mai târziu voi spune că am fost forțat să spun ceva diferit de ceea ce cred.”

Nu mă voi opri asupra altor acuzații și suspiciuni, deși unele dintre ele sunt foarte semnificative. Așa că, de exemplu, lui Jeanne i se reproșează cruzime, intransigență. Nu ea i-a declarat Catherinei de la Rochelle că va face pace cu ducele de Burgundia numai pe tăișul sabiei, nu ea l-a îndemnat pe Carol al VII-lea să nu încheie nici o alianță, nici o înțelegere cu englezii: „Cu ei este posibilă o singură pace – lăsați-i să plece în țara voastră”. (27 martie).

Fără să mă opresc asupra acestor acuzații și asupra răspunsurilor lui Jeanne, care sunt întotdeauna atât de semnificative și vitale, trec la cele două concluzii principale ale raportului meu. Prima, care exprimă cel mai mult gândul meu și am exprimat-o deja de mai multe ori, este că gândurile care o inspiră pe Jeanne nu au fost inspirate de oameni. Această concluzie respinge în mod decisiv toate încercările de a vedea în Ioana d'Arc sau un instrument

modelând voința contemporanilor ei, sau un exponent al luptei întârziate a druidilor și a geniului galic cu creștinismul sau, în cele din urmă, un vestitor al opoziției față de Biserică și autoritatea ei în fața Reformei. Toate acestea nu sunt altceva decât fantezie pură!

Cazul Ioanei d'Arc, din punct de vedere pur uman, nu i-a fost sugerat de nimeni sau nimic. Chemarea ei este profund individuală. Dar în

profunzimile sale, ca și în profunzimile fiecărei individualități, se ascunde un secret, pe care atât filozofia, cât și știința îl întâlnesc tot mai des.

Ca dovadă a acestui lucru, nu trebuie decât să mă refer la Congresul de Sinteză, care a avut loc recent la Paris, cu participarea tuturor celor mai renumiți filosofi și oameni de știință ai timpului nostru.

Toate ședințele acestui Congres au fost dedicate problemei individualității și problemelor legate de aceasta - determinism, cauzalitate și infinit .... În re-

Ca urmare a disputelor, s-a dovedit că individul eludează încercările de a-l aduce la unitate și sinteză. . . Această problemă este atât de dificilă pentru oamenii de știință, încât mulți dintre ei, nefiind capabili să o rezolve, pur și simplu o neagă. Alții, în principal psiho-sociologi, incapabili să nege individul ca fapt, vin în apărarea unor teorii mediocre, care încearcă să recunoască tot ce este original și care se ridică deasupra mijlocului ca anomalie și patologie. Aceștia sunt cei care mai au curajul să vorbească despre anormalitatea Sfinților și chiar despre Hristos însuși. Desigur, nu merită să ne oprim asupra opiniilor de acest fel și, dacă este, este doar pentru că ele mărturisesc faptele triste ale psihozei mentale și voliționale. Ca urmare, rămâne o singură soluție la problema individualității și anume cea pe care Ioana d’Arc ne-o dă în cuvintele și viața ei: tot ceea ce omul mare și semnificativ primește de la Dumnezeu. Fiecare om, oricât de neînsemnat, modest și imperceptibil ar fi, are asupra sa amprenta însuși originarului Celui care l-a creat. Iar contemplând această amprentă divină în chipul Ioanei d'Arc, în manifestarea ei cea mai desăvârşită şi luminoasă, împreună cu Psalmistul vom spune: „Minunat este Dumnezeu în sfinţii Săi”.

stareţul Augustin Yakubiziak.

A V-A CONFERINȚA ENGLO-RUSĂ (Heigh-Leigh, 16-23 aprilie 1931).

Tema conferinței anglo-ruse din acest an a fost doctrina bisericii. Acest subiect a fost abordat de conferința de anul trecut, care a fost dedicată doctrinei sfințeniei.

Învățătura ortodoxă despre Biserică se bazează în întregime pe învățătura despre sfințenie. Biserica este o esență vie, dobândirea iubirii lui Dumnezeu pentru om și a iubirii reciproce a omului, exprimată în împlinirea legământului desăvârșirii (Mt. V, 48), adică în sfințenie. Sfințenia este o manifestare a unității omului cu Dumnezeu, care este sfânt, iar această unitate, realizată în darurile pline de har ale Duhului Sfânt, creează și unitatea credincioșilor, trupul catolic al Bisericii, „poporul sfânt”. .”

Anul acesta doctrina Bisericii a fost considerată atât în esență, cât și în legătură cu epoca istorică dată; ideea unității ecleziastice a fost consacrată în multe feluri - valoarea principală a acestei

conferințe (precum și a conferințelor anglo-ruse anterioare) a fost în marea sa tensiune religioasă: în ea s-a realizat adevărata unitate a credincioșilor; iar lucrarea de unire a bisericilor a fost recunoscută ca o sarcină a credinței adevărate în Dumnezeul unic (Efes. IV, 3-5) și a iubirii adevărate.

În primul rând, ar trebui să ne oprim în detaliu asupra rapoartelor, deoarece după ele se poate judeca dialectica conferinței. Primul raport, pr. Sergius Bulgakov, a fost o exegeză a unui membru al Crezului de la Niceea: „Cred într-o Biserică una, sfântă, catolică și apostolică”. Părintele Serghie definește principiul unității Bisericii ca fiind principiul sfințeniei (desăvârșirii) atât a lui Dumnezeu, cât și a omului (din moment ce el participă la desăvârșirea lui Dumnezeu); natura Bisericii este divino-umană, contractată de Întrupare. La început, vorbitorul subliniază că Biserica, ca fenomen al vieții spirituale, este un obiect de credință, dar și ea

există și o organizare vizibilă, în Biserică atât Divinul, cât și umanul sunt uniți într-o unitate divino-umană, iar viața ei este un sacrament neîncetat în care se realizează această unitate a omului cu Dumnezeu și în el teoza lumii. . Pluralitatea bisericilor – naționale, locale, private – nu contrazice principiul unității Bisericii? Ortodoxia acceptă pluralitatea justificată istoric, considerând ca esenţială nu unitatea exterioară, ci interioară, creată în comuniunea iubirii frăţeşti, în mărturisirea adevăratei credinţe şi în tradiţia apostolică, iar în aceasta se deosebeşte Ortodoxia de romano-catolicismul, care tinde spre uniformitatea unei forme externe de monarhie papală organizată. Dar Biserica cunoaște și diviziuni interne – erezii și schisme. Și aici se pune întrebarea: unde este Biserica? unul dintre răspunsurile la această întrebare este că nu există o Biserică adevărată pe pământ, din moment ce toate mărturisiunile sunt doar parțial corecte, dar niciuna dintre ele nu are deplinătatea adevărului, celălalt răspuns este că o singură mărturisire este adevărată, care este Biserica și toate celelalte sunt în eroare și sunt în întregime în afara Bisericii. Deși omenirea este imperfectă, adevărata Biserică este și porțile iadului nu o vor birui, întrucât ea este desăvârșirea lui Dumnezeu, Trupul lui Hristos, care rămâne în lume, de aceea este una, așa cum adevărul este unul, dar ea. este viața, și de aceea toți cei care Îl mărturisesc pe Hristos, Fiul Dumnezeului Viu (Me. XVI, 16) participă la vistieria vieții creștine - iubire, credință și speranță. Această Biserică este ortodoxă, este unitatea iubirii și sfințeniei catolice, și de aceea numai în ea se poate realiza unirea bisericilor, se va realiza unitatea poruncită creștinismului (Io. XVII, 21). Ortodoxia nu caută să absoarbă în ea însăși confesiunile heterodoxe și nici nu se străduiește pentru convertirea individuală a heterodocșilor: unitatea bisericii este o chestiune de realizare în viața creștină, o manifestare a catolicității, în măsura în care Biserica Anglicană reînvie adevărata biserică în viața sa interioară. , merge spre unirea cu Ortodoxia.

Biserica este sfântă, pentru că este sfântul Dumnezeu-bărbăție a lui Hristos, iar viața în Biserică este viață în sfințenie, la măsura

desăvârșirii fiecăruia. Biserica nu este doar o valoare absolută, ci și calea mântuirii omenești, calea creșterii în măsura vârstei lui Hristos: se realizează conciliar, în unitatea iubirii, manifestarea sfințeniei - communio sanctorum, communio. a sfinților între ei și cu creștinii care trăiesc pe pământ, unitate catolică în Hristos. Ortodoxia este străină de ideea de autoritate externă inerentă romano-catolicismului; în Ortodoxie, autoritatea aparține întregii Biserici, ca singura plină de har

trupul şi nici ierarhia, nici conciliul nu sunt ex sese infailibile, ci numai e concensu ecclesiae şi din multe concilii numai cei a căror învăţătură a fost acceptată de întreaga Biserică ca învăţătură adevărată – apostolică – sunt venerate ca ecumenice.

Biserica păstrează tradiția apostolică și succesiunea apostolică; organizarea sa ierarhică nu s-a născut deodată, dar apostolii au fost primii ierarhi numiți de Hristos (Io XX, 22), primii organizatori; prin ele se transmite harul preoţiei, păstrat de Biserică; apostolii nu sunt legiuitori, iar tradiția apostolică nu este o lege, ci un tezaur de experiență plină de har, care conține toate semințele viitoarei învățături a Bisericii; Sinoadele Ecumenice au proclamat adevărul apostolic, realizând harul Duhului Sfânt trimis la apostoli în ziua Cincizecimii și păstrat de Biserică. Respectarea tradiției apostolice este viața creatoare neîncetată a Bisericii, iar cauza unității, ca adevărată activitate bisericească, este apostolică; prototipul său este primul sinod al apostolilor.

Următorul raport rusesc, prof. G. V. Florovsky, a fost despre libertate și autoritate în Biserică - una dintre principalele probleme ale vieții creștine, de care se leagă însăși tragedia împărțirii lumii creștine. Esența acestei probleme cu mai multe fațete este în chestiuni de credință și dogmă. Creștinismul este o chemare la perfecțiune, la asemănarea lui Dumnezeu și, prin aceasta, este o chemare la libertate (Gal. V, 13), la o libertate „regale” – pozitivă – în adevăr, opusă libertății negative a individualismului. închis în sine. Dar lupta pentru libertate pozitivă necesită supunerea umilă a unei persoane față de voința lui Dumnezeu, acceptarea dăruirii absolute a revelației; dar, în același timp, supunerea tăcută la autoritatea revelației (ca în unele curente ale protestantismului german modern) duce la agnosticism, personalitatea umană piere, ca în individualismul care neagă autoritatea. Calea de ieșire trebuie căutată în faptul-h al libertății pozitive. În chestiuni de credință nu poate exista o autoritate externă: autoritatea nu poate fi sursa vieții spirituale – nu poate judeca dovezile interioare ale experienței spirituale. „Monarhia Sfântului Petru” este în contrast cu Ierusalimul muntos, care este liber (Gal. IV, 26). Antinomia libertății și a autorității nu se rezolvă în societățile seculare, ci doar în viața catolică a Bisericii. Catolicismul este unitatea oamenilor într-o viață de har și în ea se realizează libertatea individului: „Duhul Sfânt, ca Duh al păcii și al iubirii, nu numai că reunește indivizii împărțiți între ei, dar în fiecare suflet individual devine sursa păcii interioare și a întregii” - Biserica este catolică nu numai în agregate

membrii săi ca frăție, dar și în fiecare credincios care face o unire de iubire.

Personalitatea nu piere în catolicism, ci se dezvăluie. Viața Bisericii este un prototip al vieții lui Preev. Treime - „unitate trinitară”, unde fiecare post dezvăluie în sine plinătatea vieții divine; lucrarea iubirii creștine față de aproapele este dobândirea unității interioare cu Hristos și aceasta este cea mai înaltă revelație creatoare a personalității: o persoană primește puterea și capacitatea de a simți și exprima conștiința și viața întregului. Conștiința bisericească este „conștiința de sine catolică a unei noi omeniri, renăscută de Duhul în stabilirea lui Dumnezeu”; se exprimă în tradiția adevărului (Yren Haeres 1, 102), care este comoara experienței spirituale și a cărei sursă este Duhul Sfânt. Fidelitatea față de tradiție nu înseamnă o întoarcere la epoca creștinismului timpuriu, ci participarea la aceeași vistierie a credinței și a sacramentelor: Hristos este invariabil revelat în Biserică, iar experiența catolică nu este o amintire școlară a trecutului, ci o viziune a ceea ce este în toate timpurile misterioase, autoritatea tradiției nu este în afara autorității noastre, ci mărturia Sfântului Duh care trăiește în Biserică. Păzitorul autorității este întreaga Biserică, ca unitate catolică, întregul popor al Bisericii. Și astfel, numai în viața catolică a Bisericii, unde nu pot exista „opinii private”, se poate rezolva antinomia libertății și a autorității. În Biserică, limitările umane sunt depășite și conștiința unei persoane este ridicată la un nivel catolic, contradicțiile sunt depășite și se obține integralitatea. Viața în Biserică este o chestiune de realizare creștină, care începe în smerenie înaintea lui Dumnezeu și în acceptarea revelației Sale. Dumnezeu se descoperă în Biserică, în ea omul trebuie să se regăsească, crezând că în ea se realizează plinătatea lui Hristos.

În primul raport din partea engleză, vorbitorul, pr. Crum, a descris Biserica Anglicană ca un fenomen istoric în care, de-a lungul secolelor, se reflectă întreaga viață a poporului englez și principalele trăsături ale caracterului național. Faptul că anglicanismul are o înfățișare individuală, determinată din punct de vedere istoric, nu înseamnă că este limitat: Biserica Anglicană a răspuns mereu cu sensibilitate tuturor curentelor culturii europene, dar nu le-a perceput pasiv, ci regenerându-le creativ, a trăit mereu. intens și profund, ceea ce a afectat și în Reforma însăși, în care a avut loc o ardere apocaliptică. Caracterul principal al anglicanismului este predominarea adevărului vieții în el; se exprimă în slujirea activă a aproapelui, în pătrunderea bisericii adânc în viața oamenilor, în însăși legătura ei cu istoria bogată și complexă a Angliei. Într-o ispravă creativă

Biserica Anglicană, răspunzând la toată diversitatea vieții moderne, se realizează unitatea catolică a Trupului lui Hristos.

Foarte interesant a fost raportul dr. Goodge, profesor la Universitatea Oxford, despre libertatea și autoritatea în Biserică. Autoritatea Bisericii, spune vorbitorul, nu poate fi exterioară, întrucât Biserica este un organism viu; nu poate fi decât intern, liber acceptabil (astfel Kent a acceptat liber autoritatea regelui Lear, lipsit de mediul extern de putere). Acceptarea autorității în chestiuni de credință este o chestiune de conștiință umană, responsabilitatea personală a unei persoane în fața lui Dumnezeu. Autoritatea lui Dumnezeu nu forțează libertatea omului, căci Dumnezeu este iubire care caută iubirea reciprocă a omului, această iubire a lui Dumnezeu s-a manifestat în Întrupare, iar minunile săvârșite de Hristos au fost o chestiune de iubire, și nu de violență împotriva naturii. . Autoritatea iubirii divine trăiește în Biserică, care este unitate în darurile pline de har ale Duhului Sfânt, care dă mărturie despre Adevăr – glasul pontifului roman sună ca glasul Cezarului și nu ca glasul lui. Dumnezeu – Duhul Sfânt mărturisește direct fiecărui credincios, chemându-l la desăvârșire, iar tuturor la om, în măsura desăvârșirii sale, se dezvăluie adevărata natură a Bisericii. Calea desăvârșirii este calea lui Hristos, răstignit pentru păcatele omenirii, nu un judecător, ci un mântuitor; calea vieții, calea iubirii și a sacrificiului.

Următoarele două rapoarte au fost despre Biserică și Stat; rusă - A. V. Kartasheva, engleză - profesor Kirk.

La începutul raportului său, A.V. indică că nu caută o normă ideală a relațiilor dintre biserică și stat, ci o soluție la o întrebare practică: cum să aranjeze relațiile bisericii ruse cu viitorul stat național rus? Dar această întrebare rusă are o semnificație universală. Formele de stat sunt diferite și principiile relației dintre stat și Biserică sunt diferite, dar principiul relației Bisericii cu statul este neschimbat: Biserica crede că statul este un fenomen stabilit de Dumnezeu; dar ea nu este indiferentă față de calitățile statului: binecuvântează pe cei buni și condamnă pe cei răi, iar când statul cere pentru sine o răsplată nu numai a Cezarului, ci și a lui Dumnezeu, Biserica refuză să împlinească porunca nelegiuită și se luptă cu isprava răbdării persecuţiei.

În continuare, vorbitorul descrie istoria relației dintre stat și Biserică. Perioada bizantină propune principiul armoniei complete - simfonia - două daruri divine aduse omenirii - Biserica și Statul. Unirea Bisericii și Statului poate fi recunoscută ca o realizare istorică pozitivă: viața națiunilor, cultura și creativitatea lor

sunt asociate cu viața Bisericii, care devine împărăția Noului Testament a lui Hristos pe pământ. Dar principiul simfoniei cere Bisericii să-și depășească tendința de renunțare escatologică la lume, iar statul să se ridice la asemănarea Bisericii, istoria nu cunoaște această perfecțiune, în istorie asistența statului către Biserică a fost. exprimată atât în intrarea forțată în Biserică, cât și în

persecuțiile sângeroase ъ asupra ereticilor, cât și în persecutarea Ortodoxiei în numele ereziilor, și în adunarea conciliilor eretice, cât și în intervenția neîncetată a statului în prerogativele de învățătură și moralizare. a Bisericii.

Istoria bizantină a transmis idealul simfoniei succesorului ei, regatul Moscovei. În Rus' pre-petrină, conflictele dintre Biserică şi stat nu erau în general profunde, întrucât viziunea asupra lumii a acestei epoci recunoştea unitatea indivizibilă a organismului bisericesc-stat, care avea un singur scop - mântuirea sufletelor omeneşti în Regatul raiului. Primul conflict ascuțit apare în timpul Patriarhiei Nikon, care a înțeles că a venit o nouă eră - dominația ideii de semnificație autosuficientă a statului. Această epocă își asumă totul cu Petru cel Mare, care implementează sistemul teritorialismului reformat occidental. Sfântul Sinod nu este o biserică, ci o instituție de stat, formal legală (datorită recunoașterii Patriarhilor Răsăriteni), dar necorespunzătoare normelor canonice de guvernare liberă a bisericii. Patriarhia a fost restaurată după căderea guvernului imperial. În raport cu statul, Biserica, dobândind autoguvernarea, a devenit o instituție independentă, iar această independență a fost o condiție necesară pentru păstrarea Bisericii în epoca actuală a persecuției.

Simfonia teocrației antice romano-bizantine a intrat în trecutul irevocabil; într-o serie de revoluții din secolul al XIX-lea, statul și-a afirmat natura de complet laic, iar în majoritatea statelor principiul separării s-a dus la îndeplinire radical și Biserica a fost exclusă complet din funcțiile statului. Dar sloganul despre religie ca „afacere privată" a fiecăruia nu poate fi realizat, întrucât religia este și un fenomen social; prin urmare, în mod normal, Biserica este echivalată cu organisme autonome.

În statele moderne, forța creatoare este concentrată în public, biserica, devenind independentă, a devenit o forță extraordinară.În această epocă a martirilor din viața bisericii ruse, ierarhii ruși și-au pierdut încrederea în stabilitatea prieteniei. a statului, dar au găsit sprijin în oameni.Și în viitor Rusia Biserica trebuie să fie o comunitate autonomă

societate, aceasta nu înseamnă că biserica își va renunța la rolul său în istorie: pentru a aduce la viață spiritul lui Hristos, se va îndrepta nu către stat, ci către forțele libere, creatoare de cultură ale societății, libere de legături. și depășind spiritul îngustării naționale, va fi mai puternic pe drumul spre realizarea misiunii sale catolice.

Răspunsul la raportul lui A. V. Kartashev a fost raportul prof. Biserică. Încă din epoca Reformei, statul englez a recunoscut Biserica oficială a Angliei - biserica stabilită - o instituție de stat subordonată regelui și parlamentului. Alături de Biserica oficială, în virtutea principiului libertății religioase, există și alte biserici – comunitățile scoțiane, romano-catolice și numeroase protestante care nu sunt recunoscute ca religii de stat.

Prof. Kirk acceptă principiul separării dintre biserică și stat, dar nu îl acceptă fără rezerve. Statul, spune el, nu poate ignora existența bisericii, întrucât biserica este un fenomen social; ca organizație, biserica este inclusă în cadrul legilor statului. În procesul istoriei, departe de a fi simple relații juridice și „diplomatice” între stat și biserică se formează, atât datorită comunității, cât și diferenței în sarcinile ambelor organisme. Principiul înființării exprimă momentul unității scopurilor lor: la urma urmei, statului îi pasă nu numai de bunăstarea materială, ci și de bunăstarea spirituală a cetățenilor, protejându-i cu legi de rău, îngrijindu-i de iluminarea lor, de prosperitatea culturală - și în această grijă a stării sale, întruchipând preceptele creștinismului, în solidaritate cu biserica; statul, patronând biserica, participând îndeaproape la viața ei, își exprimă astfel recunoașterea bisericii ca factor cultural și devotamentul față de preceptele istorice ale culturii creștine. În aceasta nu există nicio restricție asupra libertății Bisericii. În primul rând, biserica are libertatea de autoguvernare, dar are și libertate spirituală, pe care o exercită, mizând pe credincioșii . Când drumurile statului și ale bisericii se despart, intră în joc relațiile „diplomatice”. În general, ideea unui stat autosuficient, dezvoltată din pământul dreptului roman, a fost întotdeauna străină Angliei. Anglia este o țară de autoguvernare democratică și publică; în conștiința sa de stat, biserica este legată organic de statul, ca societate de oameni religioși care trăiesc în stat și participă la viața lui.

Înainte de a trece la subiectul ultimului raport privind conferința Lambeth'CKoñ de anul trecut, ar trebui să

să pătrundă în detaliu în problemele conferinței anglo-ruse, deoarece numai în ea se poate înțelege atât sensul interior, cât și întreaga complexitate a cauzei unității bisericii.

Rapoartele de dimineață au fost discutate pe larg în ședințele grupului de după cină; au fost elaborate și explicate principalele teze, au fost ridicate noi întrebări. În plus, participanții la congres au comunicat între ei tot timpul și, în afară de întâlniri, individual. Englezii i-au chestionat pe ruși despre istoria Ortodoxiei, despre slujbele divine și despre legea bisericească, dar teologia a fost principalul subiect de conversație. Ca și în anul precedent, majoritatea participanților englezi la convenția din acest an au aparținut aripii anglo-catolice a Bisericii Anglicane, acelei tendințe care este o reacție la spiritul individualismului protestant care a dominat Anglia de la Reforma și este adânc înrădăcinat în caracterul englez. Anglo-catolicismul se străduiește pentru renașterea bisericii autentice; procesul de renaștere a bisericii trebuie înțeles ca un proces de adunare spirituală, de viață religioasă intensă, de căutări religioase. Anglicanii așteaptă un răspuns de la Ortodoxie la căutările lor, dorința lor de a pătrunde în esența ei, de a se împărtăși din experiența ei spirituală, se creează unanimitatea în adevăr - momentul principal al unității bisericii.

Realizarea unităţii ecleziastice nu trebuie înţeleasă ca găsirea unei formule de compromis asupra căreia două părţi contractante sunt de acord, apărându-şi prerogativele; Termenul „unire a bisericilor” nu este adevărat în esență: Biserica este una, ea este stâlpul și afirmarea Adevărului unic, de aceea nu se poate vorbi decât de realizarea unității bisericii, sau de reuniune cu singura Biserică adevărată. Majoritatea participanților la congres au trăit, ca o tragedie profundă, existența unor confesiuni separate care nu comunică între ele în sacramentul Euharistiei, adică sunt împărțite în momentul principal al Dumnezeului comun; această despărțire a fost recunoscută ca fiind cea mai mare încălcare a legământului iubirii lui Hristos, chemând pe toți la mântuire, iubirea manifestată de Hristos în jertfa Sa răscumpărătoare pentru toată omenirea. Au apărut întrebări chinuitoare: nu a fost distrus singurul trup al Bisericii de păcătoșenia umană? dacă există o Biserică adevărată, unde este? Au fost admise îndoieli, nu noi, cu privire la posibilitatea creștinismului pe pământ; Biserica unită căutată a fost concepută ca un lot – nu al celor mântuiți – ci al celor mântuiți, al sfinților, ca identificați cu Împărăția Cerurilor, care este dobândită printr-o ispravă, dar care nu este fezabilă în această lume a cerurilor. corupţie; conștiința Bisericii s-a pierdut ca manifestare a prezenței tainice a lui Dumnezeu în lume „până la sfârșitul veacului”.

Aceste îndoieli, înrădăcinate poate în conștiința adâncimii căderii umane, caracteristică în special protestantismului, au fost depășite de patosul religios al conferinței. Sunt posibile două căi de ieșire din protestantism: prima este o negare radicală a semnificației pozitive a protestantismului și o întoarcere la sânul romano-catolicismului, adică în respingerea căutărilor și în supunerea unui sistem exterior perfect; a doua ieșire este în creștere în unitatea conciliară a Ortodoxiei. De la începutul mișcării de la Oxford, și mai ales în ultimii ani, romano-catolicismul a crescut și s-a înmulțit în Anglia.Dar Ortodoxia este mai aproape în spirit de anglicanism și drumul ei este diferit: nu caută să distrugă anglicanismul, nici măcar nu cere. să-și rupă tradițiile; face apel la forțele sale libere, creatoare și duce la o acceptare liberă a adevărului, drumul său este pedagogic. Anglicanii, îndreptându-se spre reunirea cu Ortodoxia, caută adevărul apostolic al tradiției bisericești în semnificația sa absolută, din toate timpurile; ei depășesc, în numele adevăratei biserici, convingerea protestantă că puritatea credinței se dobândește numai în primele secole ale creștinismului; ii. Dar ei rămân credincioși tradiției protestante în ceea ce este fără îndoială valoros în ea - în conștiința răspunderii personale a unei persoane în fața lui Dumnezeu pentru credința pe care o mărturisește. principalul lor criteriu de evaluare a fost Sfânta Scriptură, iar ortodocșii au trebuit să explice că doctrina Maicii Domnului, a sfinților, a închinătorilor de icoane, este inseparabil legată de învățătura ortodoxă că Dumnezeu, care s-a făcut trup, locuiește în mod misterios în Biserică. nu numai în cer, ci și pe pământ și că în Biserică are loc schimbarea la față a lumii.

Anglicanii au ajuns la conștiința Bisericii ca organism viu al unei vieți binecuvântate, ca stâlp și afirmare a adevărului, neîncetat revelat în darurile Duhului Sfânt. Prin urmare, se poate susține – împreună cu Patriarhul Miletius – că reunificarea anglicanismului cu Ortodoxia este potențial posibilă; Pentru ca această unitate să devină virginală, anglicanii trebuie să accepte întreaga imuabilitate a Tradiției Bisericii, trebuie să intre în plinătatea Ortodoxiei.

Biserica Rusă din străinătate este lipsită de stat, „oamenii ei bisericești” nu locuiesc pe pământul părinților lor – împrăștiați în întreaga lume, sunt chemați la o misiune apostolică.Biserica Anglicană este strâns legată de istoria Angliei; ea este aproape și

viața de zi cu zi, de zi cu zi a enoriașilor, ea răspunde și la probleme sociale complexe, desfășoară și o uriașă lucrare misionară în coloniile engleze; patosul ei - în serviciu activ față de aproapele; Prin slujirea ei către Hristos în frații Săi mai mici, ea participă la viața universală a Bisericii. De mare importanță este sarcina pedagogică pusă de ortodocși, care cere de la aceștia nu doar o înțelegere profundă a adevărului bisericesc, ci și capacitatea de a pătrunde cu dragoste în experiența spirituală a anglicanismului pentru a o introduce în vistieria Ortodoxiei. Ortodocșii trebuie să-i ajute pe anglicani să se realizeze în singura Biserică universală, în poporul sfânt, făcând lucrarea lui Hristos pe pământ, conduși de Duhul Sfânt, ale cărui daruri sunt diferite, dar care este unul și același și care poartă martor la unicul adevăr.

Trebuie să ne oprim acum asupra subiectului ultimului raport al Congresului anglo-rus, Capon Duglas, despre conferința la germani desfășurată în luna iunie a anului precedent. Conferințele Lambeth’ckin sunt întâlniri ale întregului episcopat englez, convocate la fiecare zece ani. La conferința de anul trecut au participat 308 episcopi de toate confesiunile, evenimentul principal al căruia a fost prezența reprezentanților Ortodoxiei.Arhiepiscopul de Canterbury a trimis o invitație Patriarhului Ecumenic Fotie, care a făcut apel la participarea la delegația ortodoxă a reprezentanților tuturor. autocars bisericile ortodoxe familiale - cu exceptia celei rusesti, in legaturile existentei. Ortodocșii au fost invitați să creeze comuniunea oficială cu Biserica Anglicană în persoana Consiliului episcopal al acesteia.

Potrivit Patriarhului Miletius, care a dat ulterior un raport detaliat asupra conferinței, ortodocșii au fost inspirați de o dorință sinceră de a realiza o apropiere de anglicani, dar se temeau, în același timp, să întâlnească obstacole de netrecut, au considerat că este necesar să găsească în primul rând, dacă au existat dezacorduri indigene, dogmatice, care fac imposibilă o adevărată apropiere și, în al doilea rând, dacă Lambeth'cKiñ este consiliul întregii Biserici Anglicane. Neavând ca scop clarificarea exhaustivă a tuturor punctelor posibile de dezacord, ei au dorit să obțină răspunsuri doar la principalele probleme controversate. Ei au pus patru întrebări episcopilor anglicani:

1. Recunoaște Biserica Anglicană consacrarea ca pe un sacrament care continuă continuu succesiunea apostolică?

2. Recunoaște ea că în sacramentul Euharistiei pâinea și vinul devin trupul și sângele lui Hristos și că jertfa Euharistiei divine este o jertfă ispășitoare spirituală (Ουσία -πνευ.ατίχή ίλαστερια) pentru cei vii și pentru cei morți? ?

3. Care corp al Bisericii Anglicane are dreptul

decizii autoritare în chestiuni de credință (dreptul de a clarifica diviziunile doctrinare)?

4. Dacă vreun membru al Bisericii Anglicane ar preda contrar credinței bisericii, care ar fi statutul său în biserică și cine l-ar determina?

Aceste întrebări au necesitat un studiu atent și comentarii; nu mică dificultate a constat în traducerea termenilor teologici din greacă în engleză și invers; termeni precum succesiunea apostolică, sacramentul (în legătură cu hirotonirea), transsubstanțiarea Sfintelor Daruri și, în cele din urmă, un sacrificiu de ispășire, aveau nevoie de o interpretare teologică deosebit de profundă. Dificultățile de înțelegere au fost în principal în faptul că tradițiile teologice ortodoxe și anglicane, separate de istorie de-a lungul secolelor, au absorbit diverse școli și opinii teologice care au pus conținuturi diferite în astfel de termeni. Cu privire la problema sacramentelor, de exemplu, ortodocșii trebuiau să dezvăluie doctrina harului Duhului Sfânt în Biserică și să remarce diferența dintre învățătura ortodoxă și cea romano-catolică, colorată de nomism, pronunțată mai ales în învățătura despre primatul şi purgatoriul papal.

Episcopii anglicani au dat răspunsuri motivate la întrebările delegației ortodoxe; au fost acceptate ca bază pentru lucrările ulterioare privind reunificarea. În raportul său, Patriarhul Miletius enumeră dificultățile care trebuie depășite. El observă că Biserica Anglicană, în căutarea adevăratei biserici, se află încă la o răscruce. Ortodoxia este puțin cunoscută, încă nu se dezvăluie; învățătura sa trebuie prezentată într-o formă accesibilă gândirii occidentale — și aceasta, spune patriarhul, este una dintre sarcinile principale ale viitorului sinod al bisericilor ortodoxe. Ortodocșii trebuie să-și depășească provicialismul, îngustimea lor națională, ceea ce se reflectă în introducerea competiției naționale în lucrarea generală a bisericii; și, cel mai important, toți ortodocșii, și nu doar reprezentanții individuali ai Ortodoxiei, trebuie să învețe anglicanismul, trebuie să-și dea seama de apropierea sa spirituală.

Conferințele anglo-ruse lucrează spre unitatea ecleziastică, străduindu-se să realizeze comuniunea între ortodocși și anglicani în Duh și Adevăr. Nu poate exista altă cale, întrucât singura Biserică este unitatea conciliară a credincioșilor, dobândită prin iubirea unii

pentru alții în Hristos, care a împlinit măsura iubirii.Această cale este calea devenirii, calea muncii neîncetate în numele a lui Hristos.
eu

Participanții la conferințe formează o comunitate condusă de Episcopul de Trur; contează, cu o sută

coroane de anglicani, un număr de reprezentanți de seamă ai Bisericii Anglicane, savanți și clerici; majoritatea participanților săi - studenți ai universităților și colegiilor teologice speciale și tinerii preoți care tocmai și-au terminat studiile - prin munca lor în parohii au răspândit ideea unității bisericii în rândul maselor largi de credincioși.

Commonwealth-ul își stabilește scopul de a continua și dezvolta comunicarea între participanții la conferințe, studiul ortodoxiei și anglicanismului și întruchiparea în viață a experienței spirituale dobândite la conferințe în faptele întruchipării credinței în o singură biserică sfântă catolică și apostolică.

Andrei Karpov.

Sevr. iulie 1931.

MUNTE ÎN BIBLIE

i.

Dacă nu totul este clar pentru noi în textul antic, atunci acest lucru, în esență, înseamnă că totul în el este de neînțeles sau greșit înțeles pentru noi. Între timp, multe din textele antice au încetat să fie de la sine înțelese, de la sine înțelese pentru noi. Multe dintre ele sunt deja străine de conștiința modernă, și-au pierdut deja legătura cu ea. De aici și necesitatea restabilirii acestei conexiuni.

Adesea, înstrăinarea noastră de hieroglifele antichității – „hieroglifa” înseamnă până la urmă Scriptura sfântă – ia forma în care noi, adulți și înțelepți, privim cu dispreț epoca „copiilor” care a creat aceste hieroglife. Dar a argumenta în acest fel înseamnă a eșua complet în a înțelege natura sarcinii care ne este în fața, înseamnă a adânci și mai mult abisul care se află între noi și monumentele antice. . . Cuvintele „epoca copiilor” sunt într-adevăr aplicabile, într-un anumit sens, acestor monumente, și anume, în sensul în care testamentul evanghelic ne cheamă să fim ca niște copii. Căci prin conștiința copiilor se poate înțelege nu numai imperfecțiunea vârstei, nu doar acele trăsături care sunt subliniate de vechiul cuvânt rusesc tupus. Prin „copilărie” se poate înțelege și un tip special de ființă, un sistem special de sentimente și percepții, care nu este neapărat

inferioară în valoarea sa autosuficientă față de cea a unei persoane adulte. Ideea aici nu este despre valoarea absolut scăzută a ființei și percepțiilor copiilor, ci doar despre alteritatea lor. Și, în același timp, acesta din urmă poate chiar și în multe privințe să depășească valoarea gândirii și percepțiilor unui adult. În acesta din urmă, de multe ori nu mai există ceea ce este încă în copil și ceea ce îl informează principalul său farmec: acea respirație specială, acea specială.

suflarea primitivului, în sensul cel mai profund al cuvântului, lumea.

Această lume este lumea originară. De aceea simțim apropierea lui Dumnezeu – în ființa și conștiința copiilor, aceeași apropiere care constituie trăsătura principală a Noului Testament și sună în cuvintele: Eu și Tatăl suntem una. De aceea prima sarcină a unui exeget constă în pătrunderea în conștiința „copilără” a antichității, în înțelegerea alterității ei. Condiția cea mai necesară pentru exegeza textelor antice este conștientizarea distanței care ne desparte de ele, conștientizarea depărtării lor de toate planurile gândirii moderne. Pentru a le înțelege, noi înșine trebuie să ne schimbăm, să renunțăm, într-un anume sens, la noi înșine și să devenim - ca niște copii... Dar asta înseamnă și, în același timp, că cunoașterea textelor antice, voi spune și mai mult. tăios: însăși munca de descifrare a hieroglifelor lor este deja un act religios. De aceea, în esență, nu există o opoziție reală atunci când se spune că principalul obstacol în calea înțelegerii noastre a monumentelor creștinismului nu este o natură diferită a gândirii noastre, nici abilitățile noastre mentale specifice, atât de departe de epoca care a adus aceste monumente, ci lipsa credinței noastre în Hristos. Căci „credința în Hristos” este tocmai fulgerul acelei conștiințe sporite, „copilărești”, cu care aceste monumente sunt pline și fără de care nu ar fi fost deloc posibile. Prin urmare, ele cu adevărat nu pot fi înțelese fără credință în Hristos.

Așa sunt liniile generale ale acelei adevărate exegeze a monumentelor creștinismului timpuriu și a Bibliei în general, căreia i se depun acum multe eforturi – o mișcare extrem de interesantă și demonstrativă, grupată, în Germania, în jurul „Commonwealth-ului creștin” Stuttgart. . Atinsesem deja această mișcare în paginile Căii (în articolul „The New Movement in the Field of the Knowledge of Christianity”, decembrie 1930). În acest eseu, vreau să mă opresc, ca exemplu concret, asupra unei lucrări foarte tipice din același ciclu. Permiteți-mi să vă reamintesc că această direcție a apărut în filială directă cu ideile lui V. Steiner și a fost introdusă în canalul bisericesc protestant. . . Lucrarea doctorului Rudolf Frieling este consacrată categoriei biblice „Munți” („Der heilige Berg im alten und neuen Testament”) și prezintă un interes considerabil atât pentru noi, rușii, cât și pentru noi, ortodocșii.

2.

Dar înainte de a trece la dezvăluirea conținutului direct al acestei categorii religioase, este necesar să spunem câteva cuvinte despre etapele conștiinței religioase sporite, care deschide, așa cum am menționat deja mai sus, accesul la secretele textelor antice. Acești pași sunt, în același timp, pașii exegezei în sine.Autoarea distinge trei astfel de trepte.

Imaginația (imaginația = absorbția imaginilor cu o anumită obișnuire simultană cu ele) este contemplarea unor imagini care deschid și semnifică ceva.

Inspirația (inspirația) este percepția cuvântului spiritual vorbind în ei.

Intuiția este o fuziune esențială a cunoscătorului cu cunoscutul.

În fiecare dintre intuițiile noastre spirituale, ca și în fiecare dintre actele noastre de cunoaștere, aceste trei elemente, aceste trei acte, pot, într-o anumită măsură, să coexiste. Dar primul loc al lui Freeling este ocupat de imaginație, contemplarea directă a imaginilor hieroglifice țesute de forțe creative superioare și supuse unei anumite regularități mai înalte. Toată cunoașterea lui Dumnezeu începe cu imaginația.

În dezvăluirea imaginilor divine, alegoria ar fi deplasată. Ea este neputincioasă să dezvăluie semnificația lor deplină. În limbajul alegoriilor, între imaginea și gândul îmbrăcat în forma ei nu există decât o corelație pur exterioară și, în plus, cu totul arbitrar determinată. Imaginația, pe de altă parte, dezvăluie legătura și interacțiunea necesară în interior dintre imagine și ceea ce denotă - o parte din semnificația conținută în ea (est quod significat) este turnată în imaginea însăși. O imagine imaginativă nu poate fi interpretată; rămâne întotdeauna ceva în ea care nu este susceptibil de nicio „interpretare”. Ea poate fi „interpretată” numai în sensul și numai în măsura în care îi dăm iluminarea corectă, în care o „arătăm”: așa era sensul deixisului misterelor străvechi... Și, prin urmare, orice misterul în general își împrumută imaginile din lumea senzuală, că aceasta din urmă creează asemănări, că el însuși este plin de hieroglife:

Alies Vergangliche

Ist nur ein Gleichnis. . .

3.

O anumită hieroglifă, ceva semnificativ, adică care denotă ceva, era printre antici și „categoria „Munți”. De aceea

iar în Sfânta Scriptură, „Un munte nu este niciodată doar un „cadru”, ci doar un fapt exterior. Dimpotrivă, ea însăși este participantă la mister, umple textul cu conținutul ei viu, vorbește în el. În multe texte biblice, despre Munte se vorbește într-un asemenea ton încât este imediat clar că nu este vorba de înălțiri fizice, ci de experiențele sporite ale conștiinței care le corespund. Dar ambele pot coincide, adică Muntele poate fi înțeles simultan atât fizic-spațial, cât și spiritual. Într-adevăr, șederea noastră foarte fizică pe înălțimile munților, ridicându-ne conștiința spirituală, contribuie adesea la perceperea unor revelații „mai înalte”, la ceea ce mai sus se numea inspirație. Cu toate acestea, în acest domeniu al experiențelor mistice, nu ar trebui să se lase dus de asemenea analogii pur raționaliste, în cele din urmă, la care, în opinia noastră, pe alocuri, Freinling este în mod inutil. Remarc aici, însă, că el înclină uneori inutil, contrar directivei lor conturate, spre o interpretare alegorică.

Dar marea semnificație metodologică - și în același timp creativă - a operei sale este recunoscută destul de clar în comparație cu opera lui I. Yere-mias, apropiată de aceasta pe tema („Sfântul Munte”, 1919). În foarte multe feluri, Freeling îl urmează pe Jeremias, îi calcă pe urme, în orice caz, se învecinează cu el. Dar, în același timp, ce mare diferență! Astfel, „stilul mitologic” al narațiunii biblice, puternic subliniat de Ieremia, și simbolismul pretins specific „estic” al Bibliei sunt transformate de Freeling în proiecții complet diferite. Și chiar și în acele cazuri în care, la prima vedere, se găsește o coincidență completă la ambii exegeți, diferențele profunde dintre ei sunt de fapt relevate. Și se poate spune adesea că construcțiile lui Jeremias își primesc sensul deplin - doar în transcrierea lui Freeling. Așadar, citind din Ieremia că pentru a vedea, auzi și gusta esența principalelor motive verbale ale Sfântului Munte - putem aborda înțelegerea acestui loc doar în lumina corelării acestor trei acte cu cele trei pași sus-menționați. de ascensiune spirituală: imaginație, inspirație și intuiție.ii (el-același - trei căi de exegeză).

Dar deja voi remarca aici legătura strânsă a ascensiunii spirituale (și odată cu aceasta exegeza) cu cultul. Când un preot oficiază, el face ceva foarte apropiat de ceea ce descrie Scriptura ca urcând pe Sfântul Munte. Căci altarul este Nag-El, Muntele Sfânt. Dar de asemenea

invers: vestirea cuvântului evanghelic, jertfa, transsubstanțiarea Sfintelor Daruri și împărtășirea aruncă o lumină orbitoare asupra întregii narațiuni biblice....

4.

Nu pot multiplica aici numărul de imagini: autorul trece în revistă un număr imens de texte biblice aparținând categoriei Muntelui. Mă voi opri doar într-un singur punct central: pe muntele lui Moise.

Se apropie de ea fără să știe. Se apropie ca un păstor care-și conduce turma. Și în acest sens, există o anumită reflectare a Păstorului care

vine pe ea. În mâinile lui este toiagul Domnului. El contemplă tufișul nesfârșit, chipul înflăcărat al Duhului, așa cum și-a imaginat toată antichitatea că este. Acest foc este eteric, nu pământesc, material. Un foc asemănător cu cel cu care sunt aprinse pietrele lui Ezechiel (vezi cap. 4). Contemplarii divine (imaginație) i se alătură percepția vocii divine (inspiratio): Moise aude numele secret al Divinității.

Urmează apoi miracolul scurgerii apei. Oamenilor scoși din Egipt le este sete în deșert și „să privească înapoi”. Și iată, Moise trage apă dintr-o stâncă cu un toiag. Există un dublu aspect aici. Izvorul curge pe muntele lui Dumnezeu, din înălțimea muntelui: aceasta este apa cerească a vieții. Dar este extras dintr-o piatră, care, după cum știm deja, este un simbol al morții. Se oferă o imagine a modului în care viața se naște în moarte. Deci, conform ideilor creștinismului timpuriu, Hristos îl înviază pe Lazăr cu o lovitură de toiag pe stânca care îi ascunde mormântul. Un alt prototip al viitorului este dat în rugăciunea lui Moise sub semnul crucii. (Ieșirea, XVII, 8-16). Lângă Moise sunt Aaron și Hur care îi sprijină mâinile. „Aceasta este una dintre cele mai profunde imagini ale Vechiului Testament, spune Freeling: Moise este pe Munte, iar acestea două sunt la dreapta și la stânga lui”.

Dumnezeu din Munții testamentului lui Moise; Moise urcă la ea și primește decretele referitoare la „ziua a treia” și în care se dezvăluie cultul și sfințenia rituală a Muntelui. Totul ar trebui să fie înconjurat de un gard, pe care nimeni să nu-l atingă. Căci în „a treia zi” Muntele devine un fel de punct de străpungere: o străpungere a lumii suprasensibile în lumea pământească. Muntele este îndepărtat din profan și se cufundă în lumea sacră. Muntele, într-un anumit sens, este scos din categoriile de spațiu, adică are loc mai degrabă opusul a ceea ce este afirmat de opinia foarte răspândită despre localizarea Zeității de către cei din vechime. De fapt, multe texte despre Dumnezeu

Stând într-un anumit loc, ei ne înclină să ne gândim la ideea „brută”, „profund materială”, a anticilor despre Dumnezeu. Cu toate acestea, ceea ce vedem acum în ele ca „materializarea divinului” avea, de fapt, temeiuri complet diferite. Anticii aveau un alt simț al spațiului decât noi. „Locul sfânt”, dacă a fost fixat topografic între ele, încă nu este chiar în sensul nostru. Pentru ei a ieșit din spațiu, a fost o categorie super-spațială. Anticii nu și-au imaginat pe Dumnezeu ca fiind atașat de unele puncte ale spațiului, ci, dimpotrivă, au simțit aceste puncte - și în general o mare parte din lumea trecătoare - încă strălucind de transparență spirituală primordială, încă incluse în categoria super- divinitate spațială. . . Aceste rânduri ar trebui să servească drept fir călăuzitor în acea lume a ideilor, care ni se pare a fi un labirint, în care locuința lui Dumnezeu este fie cerul, fie templul de pe Muntele Sion, fie Sinai. . . . Așa că babilonienii antici au numit templul legătura dintre cer și pământ. Dumnezeu nu a fost deloc localizat de antichitate. Era super-spațial pentru ea.

Misterul Sinaiului ridică și o altă întrebare: problema corelării în religie a momentelor de cult și etice.

Ce face Moise pe Muntele Teofaniei? Toate acțiunile lui sunt în primul rând acte de închinare. Dar, în general, se poate pune un semn de identitate între cult și Bobotează. Cultul este o continuare a teofaniei, o Bobotează reînnoită. Și numai în lumina Bobotezei și în legătură cu cultul său continuu, așa-numita legislație din Sinai își capătă întreaga forță și semnificație. Nu este nicidecum o „lege morală” abstractă – este inseparabilă de teofanie. Și tot ceea ce numim „etică”, „învățătură morală” primește forță reală, adică devine ceva real – doar pe „Sfântul Munte” și numai în măsura în care este consacrat în cult și cult.

Dar, în același timp, toate acestea nu oferă nici cea mai mică bază pentru opunerea momentului etic cu momentul ritualului, „învățăturii morale” – cult. Decalajul dintre ele începe doar acolo unde cuvântul începe să se estompeze, acolo unde sentimentul primordial al vieții zboară departe de el, acel sentiment care ne spune că cuvântul și spiritul care trăiește în el sunt una. Deci momentul ritual nu este în afara momentului etic. Cultul nu este extra-moral, ci supra-moral. Cultul este expresia sentimentului de viață, îmbrățișând în întregime lumea. Dar acest sentiment include și etosul. . . Tak

iar abluțiile (nu întâmplător ocupă un loc foarte mare în toate cultele) nu numai că protejează corpul de poluare, ci sunt o anumită condiție prealabilă pentru puritatea morală. . .

5.

Am remarcat mai sus (în cap. 3) că vederea, ascultarea și degustarea, adică stările de contemplare, auzul intens și primirea și asimilarea hranei, sunt principalele motive și principalele experiențe ale Sfântului Munte. De asemenea, am remarcat că aceste trei stări corespund celor trei etape – Imaginația, Inspirația și Intuiția – la care se reduce toată exegeza Revelației. Aceasta arată că această exegeză este în sine un act religios. Dar nu se poate spune contrariul, adică că orice act religios, care întotdeauna, în cele din urmă, duce la cunoașterea lui Dumnezeu, include, cel puțin într-o oarecare măsură, exegeza? Căci este greu, chiar imposibil, să slujim lui Dumnezeu fără să-L cunoști.

Pe Munte, Moise și cei șaptezeci de bătrâni percep chipul lui Dumnezeu: ei contemplă Divinul. Aceasta este imaginația. absorbția imaginii și obișnuirea cu ea. Imaginația este urmată de inspirație. Moise aude glasul lui Dumnezeu rostind în el un cuvânt spiritual. Dar pe Munte are loc și mâncarea și băutura. Aceasta este intuiția. Înseamnă starea însăși a ființei contemplate și inspiratoare, încorporarea ei de către contemplatori, trecerea ei în carnea sa și în sângele ei. O astfel de fuziune a cunoscătorului cu Cunoscutul, hrana divină cu cel care o primește, este comuniunea. Și o astfel de comuniune a fost ceea ce s-a întâmplat pe Munte – chiar dacă adevăratul ei sens se dezvăluie doar în creștinism.

Voi reveni în curând asupra acestei chestiuni. Dar mai întâi voi remarca extremul de valoros și foarte caracteristic exegezei lui Freeling a construcției sale, privind categoria „sacrificiului” și rolul sângelui în religie în general. „Trebuie să reînvățăm”, spune el, semnificația deplină a ritualului de sânge. Sângele este, ca „foc interior”, esența existenței umane, baza „euului” nostru pământesc: este un suc de un fel cu totul special. Voi observa aici, de altfel, că tocmai cu astfel de opinii este plină toată înțelepciunea antică, toată tradiția religioasă a antichității. „Omenirea, continuă autorul, a trăit întotdeauna cu ideea că o persoană este un datornic al lui Dumnezeu - tocmai în zona acestei „proprii” vieți a lui. Prin urmare, Divinitatea are o cerință pentru o persoană, dreptul la sângele lui... Și acest gând este complet

fundamental adevărat, chiar dacă uneori a luat forme distorsionate. Este necesar doar să eliminăm ideile excesiv de materialiste despre sânge, care sunt caracteristice erei noastre. O persoană trebuie să aparțină în întregime a lui Dumnezeu - nu este suficient să ai o vagă cunoaștere a Lui, nu este suficient să-L suporti într-un sentiment vag. Acesta este sensul martiriului, deși nu conține ultimul cuvânt.

Nu întâmplător Ioan este înfățișat, conform tradiției străvechi, cu o cupă - el este singurul dintre cei mai apropiați ucenici care nu a murit de moarte martirică. Și aici se ghicește întreaga semnificație răscumpărătoare a sângelui lui Hristos, despre care se vorbește în Prima Epistolă a lui Ioan.

De asemenea, Moise stropește poporul cu sânge de jertfă: acest sânge este sângele legământului, temelia lui (Ieșirea, XXIV, 5-8). Dar autorul arată că animalele de jertfă aici au reprezentat omul și au slujit împreună cu aceasta ca un tip de jertfă a lui Hristos. Și indiferent de modul în care s-ar privi indicațiile individuale ale lui Freeling în acest domeniu, este dificil să nu fii de acord cu el că există o anumită relație între toate tipurile de „ritual de sânge” și toate categoriile de „sacrificiu”, că toate aparțin unui ordin religios general. .

În ceea ce privește antichitatea, sacrificarea animalelor de jertfă nu era în niciun caz, așa cum arată autorul, „sacerbare”. Animalul de jertfă nu era doar „proprietatea” celui care l-a adus la altar, ci și un reprezentant al acestuia. Sacrificiul a devenit „abator” numai atunci când s-a format un decalaj între actul său extern și conținutul său intern. În vremurile străvechi, însă, „sacrificiul de pe Munte” conținea chiar un fel de forță excarnatoare: sufletul celui care îl oferea însuși participa la moartea sa... În esență, sacrificiul trebuie să suplimenteze cunoașterea unei persoane despre Dumnezeu. Este răspunsul lui la Revelația divină. Căci această Revelație obligă. Numai prin sacrificiu cunoașterea intră în conștiință și trezește efectiv conștiința. Pe „Sfântul Munte” rămâne doar cel care o săvârșește.

6.

Am atins doar o mică parte din textele Vechiului Testament, iluminate de Freeling. În ceea ce privește exegeza sa a Muntelui în Noul Testament, regret că trebuie să o omit aproape în întregime. Cu toate acestea, consecințele dezavantajoase ale conciziei prezentei prezentări sunt atenuate de una dintre principalele concluzii către care înclină involuntar cititorul cărții lui Freeling. Căci această carte este elocventă

cel mai important document care mărturisește despre unitatea Apocalipsei, despre legătura cea mai strânsă a Vechiului Testament cu Noul, care doar o continuă. În Freeling, ambele Testamente sunt complet îmbinate, iar Noul nu numai că completează Vechiul, dar, s-ar putea spune, este deja inclus în el.

De tristă amintire, critica istorică „liberă” a secolului al XIX-lea a căutat să slăbească semnificația cunoscutelor locuri „mesianice” din Vechiul Testament pentru a infirma legătura predicii evanghelice cu aceste locuri profetice. Dar, de fapt, nu numai aceste locuri, ci întregul Vechi Testament în totalitatea lui servește ca o profeție și un tip al Noului Testament. Isaia (LIV, 11-12)) vorbește despre o transformare magică, despre o anumită „transsubstanțiere”, despre o anumită trecere a materiei în starea ei originară de „lumină”. Aceasta, legată de toată înțelepciunea antică, o viziune - o viziune a alchimicului, în sensul antic și adevărat al cuvântului, misterul transformării materiei - se regăsește și în Apocalipsă. Acesta este același înțeles și „piatra de temelie” a lui Isaiev (pusă ca bază a Sionului). Dar și Epistola către Efeseni este plină de aceste taine ale templului. Așadar, întregul Vechi Testament, deschizându-se cu înălțimile paradisului pământesc și ajungând la proclamarea „orașului de pe Munte” mesianic, se termină doar în Noul. Deci, pe Muntele Schimbării la Față, Moise și Ilie stau lângă Schimbarea la Față.

Sionul nu a devenit, ci a fost de la bun început muntele lui Mesia. . . Ioan (XI, 49-53) a păstrat un ecou al tradiției conform căreia moartea Mântuitorului pe cruce a fost o crimă rituală. Dar, indiferent de modul în care ar fi interpretată această tradiție, această moarte a fost percepută ca un sacrificiu de sine, ca o jertfă voluntară a Țarului-Mare Preot, adusă de el pentru păcatele lumii și marcând adevăratul început al unui nou eon, o nouă fertilitate a pământului muribund. Dar această percepție, atestată elocvent de monumentele, în special, Epistola către Evrei și Apocalipsa, se bazează pe o serie de tradiții, depășind chiar limitele Vechiului Testament. Totuși, cel mai esențial lucru aici este acesta: numai în creștinism se completează și se dezvăluie cu deplină claritate ceea ce germanii numesc Urphanomen, adică, în acest caz, un act primitiv de sânge, despre al cărui înțeles vechii nu aveau decât un vag. și deseori un presentiment distorsionat. Critica „liberă” vrea să vadă în evanghelii ecouri ale credințelor străvechi, reflecții ale imaginilor mitologice „brutale” - acest sistem este dezvoltat în mod special de Drew-Som. Dar chiar dacă uneori se bazează pe fapte bine stabilite, cu toate acestea, reprezentanții acestei școli adesea

ei nu înțeleg faptele. Iluminarea ei este falsă, chiar direcția în care merge această școală. Căci nu evangheliile sunt acoperite de umbra unor culte și mituri străvechi, ci, dimpotrivă, aceste culte și mituri sunt acoperite de umbra aruncată de Hristos. În Evanghelii, ceea ce înainte fusese doar o imagine și o premoniție a devenit realitate.

La un moment dat acest lucru a fost notat de St. Pavel. Iar o ilustrare excelentă a ceea ce a spus el despre acest subiect este dată de misterul comuniunii. Adesea, în capitolul 6 al lui Ioan ei vor să vadă supraviețuiri „atavice” ale materialismului primitiv primitiv: dacă nu mănânci carnea Fiului Omului și nu bei sângele Lui, nu vei avea viață în tine. Deci, în comuniunea de cult, unii oameni sunt înclinați să vadă un fel de corp străin care încalcă spiritualitatea curată a slujbei bisericești. Dar adevărul este exact opusul. Nu teofagiile precreștine oferă cheia înțelegerii comuniunii creștine, dar aceasta din urmă, deși se află la sfârșitul seriei, dă cheia înțelegerii Urfanomenului, care se dezvăluie complet și complet doar în completarea sa. . . Deci, în general, se poate spune că Vechiul Testament este iluminat de noul, adică devine destul de înțeles doar în lumina sa... Dar, în același timp, nu se poate decât să vedem că fără jocurile Vechiului Testament nu există nicio completare. înţelegerea lui Hristos Anan misticism . Hristos nu este doar un Învățător? El este adevărata pâine a vieții.

Dar dacă Freeling afirmă unitatea de bază a Vechiului și Noului Testament, atunci exclude el din această unitate Revelațiile - alte tradiții religioase ale antichității, adică și care nu sunt incluse direct în ciclul Vechiului Testament și, în general, în lumea cunoscută nouă. sub numele evreilor?

Freeling abordează această problemă cu cea mai mare precauție. Punctele de apropiere dintre tradiția Vechiului Testament apărută în creștinism și tradițiile din afara lumii antice biblice sunt prea numeroase și neîndoielnice pentru a putea nega o anumită unitate a tot ceea ce se revarsă în general în lumea Revelației. Dar numeroasele „paralele” de acest fel – pe care nici aici nu le pot atinge, din lipsă de spațiu – nu sunt în niciun caz echivalate de către autor cu rândurile corespunzătoare ale tradiției biblice. Potrivit lui Freeling, ideea în aceste paralele nu este despre împrumutul sau „dependența” Bibliei de alte surse, ca, pe de altă parte, și nu despre identitatea, sau echivalența, biblică și adiacentă acestora în afara contemplației biblice. Dar Freeling stabilește necesitatea interioară și regularitatea consonanței a tot ceea ce este imaginativ în general, în sensul său specific (vezi capitolele

2 și 3), lumea religiei. Uneori, imaginile biblice sunt într-adevăr foarte apropiate de corespondențele lor extra-biblice, iar dependența lor de acestea din urmă poate fi stabilită; în alte cazuri nu este

cazul. Dar întotdeauna – și la asta se rezumă esența gândirii autorului – aceste imagini, adică atât biblice, cât și non-biblice, sunt strâns legate de una și aceeași conștiință, de una și aceeași lume imaginativă.

Dar Freeling urmărește această idee cu extremă prudență, chiar și, după părerea noastră, prea precaut. De aici – o oarecare dualitate a multora dintre construcțiile sale, de exemplu, în domeniul luptei Israelului cu popoarele „păgâne” din jurul lui și instinctele lor materialiste, „atavice”. În acest sens, se poate observa că „iudaismul” pur al autorului este într-o oarecare măsură infirmat de aceeași temă pe care a ales-o: Muntele în Biblie. Se știe că cultele montane nu au fost aduse de Israel în Țara Făgăduinței, ci au existat acolo cu mult înainte de sosirea lui. Legătura strânsă a întregii dezvoltări religioase a Israelului și chiar a cultului Ierusalimului de mai târziu cu cultele antice canaanite se vede în Biblie la fiecare pas. Și tocmai Freeling însuși indică un text extrem de caracteristic și adesea uitat din cartea lui Iosua (XI, 13), din care reiese limpede că Israelul nu a distrus, în cucerirea Palestinei, orașele care se aflau pe înălțime. Acest cult al înălțimilor s-a concentrat mai târziu în Ierusalim.

7.

Înainte de a încheia această scurtă schiță a experiențelor religioase ale Muntelui în Vechiul și Noul Testament, este necesar să se atingă întrebarea în ce sens și în ce măsură este justificată caracterizarea lui Spengler a iudaismului și creștinismului ca religii magice. După cum se știe, Spengler include printre ele elenismul și islamul de mai târziu, în care vede mișcarea puritană, care a unit o serie de mișcări religioase, separând în primul rând de bisericile nord-mediteraneene, curentele monofizite din sud x creștinism.

În general vorbind, lui Spengler i se poate reproșa în acest caz mai degrabă că și-a limitat judecățile în mod inutil decât că le-a extins la creștinism. Căci elementele magice sunt inerente oricărei religii în general.

Într-un moment dificil al vieții - Există tristețe în inimă - O singură rugăciune minunată

6   81

Biblioteca „Runivers”

repet pe de rost.

Există un har

În consonanță cu cuvintele celor vii,

Și respiră de neînțeles

Farmecul sfânt în ei.

Din piept - cum se va rostogoli povara ·, Îndoiala este departe. . .

Și cred, și plâng, Și este atât de ușor, ușor. . .

Vă atrag atenția asupra cuvintelor pe care le-am subliniat. Ceea ce ei descriu foarte exact și foarte complet este tocmai o transformare spiritual-magică. Dar cum poate exista vreo îndoială că, deși mai puțin completă, dar nu diferită în esență, este acțiunea magică a oricărei religii în general, chiar și brută și rudimentară. Dacă nu ar fi așa, atunci nu ar exista deloc religii. . . Dar împreună cu aceasta, poezia citată de un poet creștin arată că esența creștinismului este și magică. Acest poem dezvăluie deplinătatea puterii magice a cuvântului cult și a gestului ritual în creștinism.

Este această putere magică conținută în cuvântul sacru, natura sa magică în general, pe care Freeling o dezvăluie în experiențele și revelațiile din Vechiul și Noul Testament despre Munte. Faust să nu mai înțeleagă monarhia histianismului, să fie începutul Evangheliei după Ioan doar „sunet și fum” pentru el. Dar chiar și în aceste „sunete și fum” încă trăiește sentimentul magiei de cult urcând în fumul sacrificial. Se stinge numai atunci când există o întrerupere completă între cuvânt și concept, adică atunci când cuvântul își pierde deja puterea, când devine un vas gol, când o persoană poate auzi doar numele, dar nu mai poate experimenta. aceasta.

Întreaga Biblie este plină de nume magice, cuvinte magice. Magic, pentru actorie. Biblia dă piatra credinței, ea dă cheia mântuirii. În special, povestea lui Valaam arată calea de ascensiune de la „magie”, de la trucuri magice rudimentare la magie spirituală și cu adevărat divină. Cuvântul ei activ răsună pe munții Garizim și Ebal. Muntele sfânt al lui Ilie este și el plin. Și acești munți „magici” ai Vechiului Testament răspund munților Noului Testament, în primul rând Muntele Schimbării la Față. Totul este saturat de energii magice - pornind de la norul de lumină umbrit și vocea lui Dumnezeu care răsună din el, percepută într-o tăcere adâncă. Pe lângă sinoptice, Schimbarea la Față este menționată în a doua epistolă a lui Petru (I, 16-18). Aici ucenicii sunt numiți simboluri ale măreției lui Hristos. Dar dacă prima dintre aceste două expresii este tehnică

termen al misterelor antice, al doilea este tot un termen: înseamnă puterea transformării magice. Și acest sens terminologic este întărit în acest caz și prin faptul că Taborul este numit în Noul Testament nu doar „înalt”, ci și mare munte. Între timp, acest epitet a fost în general caracterizat printr-un element magic în utilizarea cuvintelor limbilor antice: artă „mare” pentru lumea în care au apărut monumentele Noului Testament, tocmai magia a fost. De asemenea, să nu uităm că magii din vechime, regii Orientului, au fost primii care au venit să se închine lui Hristos.

Numele de aur, perle și pietre prețioase, atât de des întâlnite în monumentele Noului Testament, sunt toate nume ale limbajului alchimic. Iar Freeling nu se oprește la concluzia că în foarte multe dintre textele de acest fel, tocmai transformarea și transformarea materiei se înțelege. În aceste texte, aurul și pietrele prețioase sunt simboluri

nu numai ale transfigurării – prin puterea venită de pe Golgota – a sufletelor umane, ci și ale întregii lumi materiale. Transformarea magică a materiei are loc zilnic într-o biserică creștină, în cel mai important sacrament al ei. Dar într-o transformare similară stă nu ultimul sens al „orașului de pe munte”, noul Ierusalim. Totodată, autorul subliniază că aceste linii „alchimice” nu sunt deloc în conflict cu religiozitatea „internă”, „morală”. Dimpotrivă, tocmai această „alchimie” este cea care se străduiește în cele din urmă să depășească „internul” extern, spre triumful a ceea ce noi, foarte incomplet și inexact – și, de fapt, miop – numim elementul „moral” al religiei. . . . Noul Ierusalim este „mireasa Mielului”. Între timp, acest nume în sine leagă tot ceea ce crește din el - cu Golgota.

Dar desăvârșirea magică a Noului Ierusalim, a noului cer și a noului pământ, ne readuce, ca însăși esența creștinismului, ca soteriologie, ca religie a mântuirii, la actul magic al creației prin Cuvânt (Ioan, I. , 1-3). Universul pare a fi, de asemenea, un act magic în Vechiul Testament. Și Domnul a zis: să fie lumină] Și a fost lumină. Și Domnul a spus: Să fie o întindere] Și a fost o întindere. . . Astfel, principiul spiritual, care pătrunde întreaga noastră religie, este, împreună cu acesta, un principiu magic.

8.

Ultima mențiune despre Munte în Noul Testament se găsește în Apocalipsă (XXI, 10). Aici se precizează în mod expres că

în acest caz, nu vorbim despre un munte pământesc, că muntele este aici o hieroglică pentru semnificația celei mai înalte experiențe spirituale. S-ar putea crede că „muntele din Galileea” pe care a avut loc apariția Celui Înviat are același caracter – nu pot, din păcate, să ating aici analiza subtilă și profundă a lui Freeling a Evangheliei după Matei legată de acest loc. Cu toate acestea, ambele locuri nu oferă în niciun caz motive pentru excluderea categoriei biblice a Muntelui din planul fizic. Munții Bibliei sunt înălțimi pământești, fizice, iar faptul că împreună cu ei servesc ca simboluri și hieroglife pentru a semnifica o anumită stare spirituală ridicată și conștiință religioasă nu distruge deloc realitatea lor ca desemnări geografice. În mod similar, esența spirituală a tuturor evenimentelor descrise în Biblie în general nu include negarea realității lor istorice. Toate aceste evenimente, ca și Munții Bibliei, aparțin unui plan spiritual și fizic special. Totuși, așa cum arată Freeling, printre munții biblici există unul în care semnificația lor din categoria spiritual-simbolică predomină în mod clar. . .

Și în orice caz: realitatea acestor munți, ca și tot ceea ce este descris în Biblie în general, este, în primul rând, o realitate super-ramificată. Conceptul de realitate suprasensibilă a căzut acum din gândirea noastră. Am subliniat la începutul acestui eseu că este aproape imposibil pentru noi să mai fim ca copiii. Și aceasta este tocmai una dintre principalele dificultăți în a înțelege Biblia pentru noi, pătrunzând în limbajul ei, în secretele ei. Căci dacă este

nesăbuit să negi în el elementele de istorie și topografie, atunci este aproape mai orb să-i reducă conținutul la istorie și geografie.

Și tocmai categoria „Munților” este spiritualizată și, împreună cu cel mai real simbol al conștiinței înălțate, urcă în lumile stelare ale Tatălui. Muntele este un loc de rugăciune – Isus merge la munte să se roage. Cele mai înalte puncte ale Evangheliei sunt rugăciunile Sale de noapte către Munte, rugăciunile sub stele, în sunetul armoniei sferelor: în supunere față de voința Tatălui care trăiește în ele, El își găsește hrana... Dar cel muntele este accesibil tuturor. Lasă vârfurile munților, îndepărtate, solitare, să fie deja în planul ceresc. Să se lumineze cu lumina cerească, care nu este pe pământ. Și să fie diferit de cel pământesc, pământesc, „pământesc” - natura și gândirea lor sublimă. Dar cu toții le putem urca, măcar să începem să urcăm sau măcar să le contemplăm. Căci munții fac parte din peisajul nostru. În fiecare peisaj, chiar și plat,

chiar și scăzut, există întotdeauna un binecunoscut „coeficient de munte”, deși uneori minim. În fiecare peisaj există ceva cosmic, fiecare peisaj este o fereastră către cosmos, către lumile superstelare. În fiecare peisaj există o anumită lumină de munte. În peisaj, spiritual-cosmicul se contopește cu umanul-terestre.

Această fuziune a planului spiritual-muntan cu planul pământesc, cosmicul cu umanul este cea care îl atrage pe Freeling în carte. Construcțiile lui nu sunt, desigur, dogme. Dar dacă cartea sa nu este „instructivă”, este totuși instructivă în multe privințe. Familiarizarea cu acesta este de dorit în interesul acelor aspirații religioase intense (deși imperceptibile), care sunt atât de caracteristice timpului nostru, în special în lumea rusă. Și dacă această carte nu ne poate servi ca un far călăuzitor în toate, atunci totuși ea ne poate apăra de multe rătăciri deșarte, de multe capcane și curente dezastruoase.

Alexandru Saltykov.

cărți noi

Gândirea ortodoxă. Actele Institutului Teologic Ortodox din Paris. Problema II. Paris 1930. Articole de S. S. Bezobrazov, o. arc. Sergius Bulgakov, H. N. Glubokovsky, V. V. Zenkovsky, G. P. Fedotov, G. V. Florovsky cu adăugarea unui eseu de L. A. Zander despre pictura bisericească a mănăstirii Serghie cu o anexă a unui raport despre activitățile Institutului Teologic Ortodox pentru cei trei ani 1927-1930, p. 209.

Colecția este dedicată prof. H. N. Glubokovsky cu ocazia celei de-a 40-a aniversări a activității sale științifice și este decorat cu un articol al venerabilului erou al zilei.

Trebuie să facem dreptate colecției – este extrem de bogată și articolele ei ar putea face onoare oricărei publicații academice.

Colecția se deschide cu un articol al Prof. S. S. Bezobrazova - „Testamentul iudeo-creștinismului”. În această lucrare, autorul, înarmat cu toate aparatele auxiliare ale literaturii științifice de ultimă oră, analizează și rezolvă problema creștinismului evreiesc de mare importanță fundamentală din punctul de vedere al relației epistolei conciliare a Sf. Iacov, fratele Domnului și epistola enigmatică către evrei, atribuită de tradiția bisericească dreptului de autor al Sf. Paul. Contrar părerii lui Spitta, Zahn'a, Maueg'a.prof. S. S. Bezobrazov consideră că data târzie a scrierii Epistolei lui Iacov (anii șaizeci ai secolului I) „merită o preferință considerabilă”, în care este de acord cu Sogpeyu și Megsk'om. Scopul epistolei este „Iacov a avut intenția de a da instrucțiuni în morala creștină, pe care o credea în deplin acord cu învățătura etică a Vechiului Testament, pe baza căreia stă” (p. 22). Autorul articolului crede că apelul la cele douăsprezece triburi, care se află la începutul epistolei, are în

minte toată lumea creștină (p. 23). Deci, timpul scrierii este anii şaizeci, scopul epistolei este „practic în spiritul Vechiului Testament; destinatarul nu este un creștin evreu, ci Noul Israel, întreaga lume creștină” (p. 24). Epistola către Evrei, scrisă tot în spiritul Vechiului Testament, tot în frumoasă greacă, conține, după cum sa menționat deja, o serie de locuri paralele cu epistola lui Iacov. Spiritul este, fără îndoială, pavlovian, iar acest mesaj a ieșit, după toate probabilitățile, din grupul paulin de creștini italieni. Deși prof. S. S. Bezobrazov nu acceptă în general teza lui Holtzmann conform căreia epistola lui Iacov este răspunsul creștinilor evrei, răniți de tonul ascuțit al epistolei către evrei, dar crede că în această construcție se află „boabe prețioase de adevăr” (p. . 30). El crede că data epistolei către evrei este tot anii şaizeci şi că, prin urmare, „epistola lui Iacov este răspunsul iudeo-creştin la manifestul creştinilor italieni” (p. 47) – conform lui Hausrath. Însăși Epistola lui Iacov este astfel „o mărturie a iudeo-creștinismului” (p. 55). „Patosul său etic, apelul său pentru dreptate socială își păstrează toată semnificația pentru noi” (p. 56).

Problema analizată în acest articol este de mare interes istoric și filozofic. Patosul socio-moral al iudeo-creștinismului și simbolismul mistic al ontologiei bisericești intră aici într-un conflict dialectic, dezvăluind astfel dialectica creativă din interiorul creștinismului însuși.

De mare însemnătate teologico-filosofică și confesională este continuarea „Capitolelor despre Treime” de pr. Sergius Bulgakov (vezi „Gândirea ortodoxă” numărul I). Pneumatologie versus psihologie în doctrina Trinității – așa putem rezuma pe scurt scopul și scopul

principal al acestei secțiuni a capitolelor Trinității. Preasfânta Treime, ca catedrală și „catedralismul conștiinței” – care este infinit de drag autorului acestor rânduri de concepte, cu care a apărut și în tipar la un moment dat. Afirmarea acestor adevăruri este deosebit de importantă în timpul nostru, când există episcopi care au curajul să afirme că catolicitatea este „o invenție a laicilor”. Pr. Sergius Bulgakov se opune tuturor comparațiilor și asemănărilor devenite clasice, prin care se încearcă să apropie dogma trinității de conștiința obișnuită, aș spune, filistină, în urma căreia însăși dogma este psihologizată și raționalizată. Acest lucru îl face, de altfel, lipsit de apărare împotriva criticilor plate de tipul la care apelează iudaiștii, mahomedanii, raționaliștii și tolstoienii. O. Sergiy Bulga-

kov cu autoritate în numele adevărului necesită o tranziție de la analogiile naturaliste și psihologice la fenomenologia personalistă. „Trăsătura comună a metodei analogiilor”, spune el, „care se ocupă de lumea naturală sau psihologică, dar nu se adresează direct conștiinței personale, este de așa natură încât toate comit ignoratio elenchi, trec pe lângă caz. În loc de trinitate și consubstanțialitate în St. Pentru Trinitate, ei ilustrează pur și simplu triplicitatea sau triplicitatea oricărui fenomen sau a oricăror fenomene și relații - cu alte cuvinte, totul este „în afara subiectului”. În numele nostru, adăugăm că toate aceste raționamente impotente (de exemplu, în „Teologia dogmatică” a lui Macarie I, 209), toată retorica alegorică (și nu simbolică) și raționalistă au devenit o proprietate caracteristică a „teologiei” oficiale. încorporând cea mai proastă mizerie a păgânismului şi latinismului. Rădăcinile tuturor acestor lucruri se află în teologia latină și în augustinianismul cu analogiile sale psihologice. Ei sunt reprezentați și aici, în așa-numitul. școala moral-psihologică a mitropolitului Antonie, reprezentând o combinație deosebită de tolstoiism, kantianism și protestantism de stânga de tip rittlingian. La urma urmei, toată teologia occidentală, atât catolică cât și protestantă, s-a ridicat pe drojdia augustiniană. „În loc să pornim de la Rev. Trinitate, fericire. Augustin ia ca bază anumite activități sau abilități ale sufletului uman, care, prin intermediul abstracției, se transformă în el fie în esență, fie în persoane, aproape personificate” (p. 60). O caracteristică deosebită a lui este compararea voinței cu Duhul Sfânt și cu iubirea. Acest voluntarism în doctrina Duhului Sfânt este strâns legat de raționalismul în general. Critica strălucită a filioque-ului dată de pr. Serghie Bulgakov, parcă în treacăt, se bazează pe descoperirea unirii Fiului și Tatălui, caracteristică latinismului, și degradarea Duhului Sfânt. Toate acestea ne arată că în afara unei fenomenologii pneumatologice speciale nu poate exista o triadologie sonoră.

Nu mai puțin tipică pentru teologia oficială este suprimarea problemei imaginii lui Dumnezeu în om, care este un subiect special al articolului lui V. V. Zenkovsky. Autorul cărții The Problem of Psychic Causality remarcă cu destulă nedumerire faptul ciudat și regretabil că „în ceea ce privește un punct atât de esențial nu s-a ajuns la unanimitate” (p. 102) și adaugă în continuare: „se poate spune fără exagerare că dezvăluirea dogmatică. a doctrinei chipului lui Dumnezeu

era încă insuficientă și incompletă (p. 103). Autorul acestor rânduri are propria sa opinie despre „pătarea” învățăturii chipului lui Dumnezeu în om, transformându-l într-un steril,

retorică inutilă” (p. 106). Motivul este că însăși eclezialitatea istorică din fețele preoților și, nu este nimic de ascuns, de foarte multe ori părinții înșiși, înspăimântați de exaltarea „robului” și „viermelui” (era prea târziu să cenzurăm Biblia) a preferat să se retragă în tăcere înaintea naturalismului pesimist, văzând în el un neplăcut, dar totuși un aliat în ura umană. Totul este despre ulcerul obscurantismului blasfemic, care trăiește în ecleziasismul empiric și acționează în preoția sa Doukhobor. Acest lucru a fost dezvăluit în mod clar în Viața și răbdarea Sf. Abraham din Smolensk” analizată într-un articol fin gravat de G. P. Fedotov.

Teologia este cântarea, iar teologul poate spune: „Cînt Dumnezeului meu cât sunt”. Și, ca întotdeauna, până în ziua de azi, această cântare evocă urletele, lătratul și vuietul haita de obscurenți ai lui Stanin, foarte des în haine preoțești și monahale.

Un articol genial al prof. G. V. Florovsky. Un autor foarte învățat și talentat, s-ar putea spune, s-a constrâns cu scrierea patristică, parcă s-ar îneca în ea și n-ar lăsa nimic în soarta lui. Cu toate acestea, ideea lui G.F. Florovsky se simte grozav în această armură grea. Se poate spune că, după asemănarea vechilor talmudiști, autorul a ridicat un gard gigantic de literatură patristică în jurul temei Evangheliei. Este curios că un articol atât de interesant sa dovedit a fi datorat (nu în ciuda, ci tocmai datorită) purității sarcinii sale negative - expulzarea maximă a gnozei. Dar – le roi est mort, vive le roi – atât învățarea ponderală a autorului, cât și ortodoxia severă trezește gândirea tocmai în direcția gnozei ortodoxe, se trezește literalmente în fiecare dintre rândurile sale, saturate de conținut până la limită. Aceasta este una dintre principalele virtuți ale articolului.

V. N. Ilyin.

mai 1931. Paris.

N. O. Lossky. Valoare și ființă. YMCA Press 1931.

Întrebarea căreia îi este dedicată noua carte a lui N. O. Lossky este, fără îndoială, una dintre cele mai importante întrebări ale filosofiei. Într-o viziune naivă asupra lumii, conceptele de ființă și valoare sunt inseparabile unele de altele, dar în conștiința filozofică conceptul de valoare devine subiectiv foarte devreme și este separat în mod esențial de conceptul de ființă. Această dezvoltare a metafizicii și eticii străbate toată istoria, dar cea mai legală

ajunge la o expresie rafinată și rafinată în transcendentalism, în doctrina că cunoașterea și evaluarea sunt categorii diferite ale spiritului. Deși aceste categorii, fiecare este recunoscută ca fiind a priori, această „echivalență” formală a acestora nu poate slăbi faptul absenței complete a unei legături interne între cunoaștere și evaluări; aceeași legătură exterioară și rămasă în esență inexplicabilă, care este cuprinsă în unitatea subiectului, cunoașterea și evaluarea lumii, este recunoscută ca fiind pur și simplu ultimul fapt din viața spiritului. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, a apărut o doctrină interesantă care a căutat să păstreze în spatele tuturor formelor necognitive de relații mondiale (adică în spatele eticii, esteticii, religiei) semnificația și profunzimea lor - prin distingerea afirmațiilor axiologice (Werthur-theile) din judecăţile obişnuite. (În teologie, conducătorii acestei doctrine au fost Richley German, în filozofie - Meinong, Mayer - ca să nu mai vorbim de Brentano, care a avut o influență atât de profundă asupra întregii filozofii moderne).

Relația dintre metafizică și etică, conceptele de ființă și valoare, categoria de cunoaștere și evaluare este într-adevăr una dintre problemele centrale ale filosofiei. Și dacă depășirea transcendentalismului în epistemologie a obținut un mare succes, deschizând calea ontologismului epistemologic, atunci nu același lucru se poate spune despre transcendentalism în sfera eticii. Nu este neobișnuit să întâlnim filozofi care s-au eliberat de vraja transcendentalismului în epistemologie, dar care îi rămân fideli în etică. Se poate spune chiar mai mult: nimic nu este atât de caracteristic unui număr imens de filozofi moderni ca separarea sferei ființei și a sferei valorilor. Și, desigur, baza secretă a acestei separări stă în ireligiozitatea filozofiei moderne, căci recunoașterea unității interne a ființei și valorii este afirmația de bază a oricărei religii (cum a arătat în mod deosebit Heffding în „Filosofia religiei". „.).

Prin urmare, nu se poate decât să salută încercările lui N. O. Lossky de a supune problema relației dintre conceptele de ființă și valoare unei analize atente și precise. Ca peste tot în opera lui Lossky, la fel și în noua sa carte, partea critică a lucrării este realizată cu brio, cu acea măiestrie deosebită a simplității și, în același timp, a profunzimii, care este inerentă talentului filozofic al lui Lossky. Păcat, însă, că toată literatura despre Werthurtheile menționată (pentru o privire de ansamblu asupra acesteia, vezi, de exemplu, în cartea H. Maier Uber das emoționale Denken) a rămas în afara sferei cercetării lui Lossky. Lupta împotriva relativismului axiologic se desfășoară foarte bine în carte, dar se uită însă că în această luptă transcendentalismul este un aliat. Este ciudat că în apărarea doctrinei ontologice a valorii lui Lossky

a nu fi ocupat deloc cu depăşirea transcendentalismului etnic *). Deși acest lucru este parțial explicabil din faptul că epistemologia lui Lossky ocolește în general problema transcendentalismului (și, prin urmare, nu o înlătură), cu toate acestea, nu putem decât să regretăm că autorul nostru nu a ținut cont de transcendentalism în etică, ca atare.

Construcțiile proprii ale lui N. O. Lossky se disting prin claritate și integritate, dar provoacă aceleași obiecții și remarci ca întregul său sistem. Aș dori doar să notez că în doctrina răului există șovăieli în carte, pe care aș dori să le salut. Pe de o parte, urmând opiniile sale anterioare, Lossky conectează răul cu „realitatea psiho-materială” (cu care nu putem fi de acord), pe de altă parte, el aprofundează și mai mult ceea ce a exprimat deja în unele locuri mai devreme despre regatul lui. răul - Recunoașterea lui Lossky este deosebit de remarcabilă că, alături de Împărăția lui Dumnezeu și de împărăția psiho-materială „el este gata să recunoască „împărăția existenței infernale” (p. 130). Pentru metafizica etică, așa cum o construiește Lossky, nu este suficient să vorbim despre libertate ca fiind cauza principală a răului – este necesar să ne apropiem de tema „căderii”.

Întreaga carte este citită cu un interes extraordinar și se dorește autorului să-și continue cercetările în domeniul eticii.

V. V. Zenkovsky.

A. K o u g e . La philosophie et le problème national en Russie au debut du XIXth siècle. - Paris, 19129, p. 213.

Există puține lucruri noi în cartea lui Koyre. Întregul sens al cărții constă în faptul că în ea, cu una mare, materialul de mult cunoscut, dar împrăștiat este complet adunat și comparat. Cel mai slab lucru din carte este sinteza istorică. Autorul este foarte împiedicat de tendința sa jurnalistică. De prea multe ori nu se poate scutura de opozițiile superficiale, obscurantismul și progresul. Legate de aceasta sunt lacune nefericite în erudiția sa. Degeaba a lăsat cu desăvârșire deoparte misticismul lui Alexandru - menționează publicarea cărților mistice, dar nu vorbește despre citirea lor; și carte. Golitsyn pentru el, ca și cum doar... „oponent al filosofiei”...

*) În literatura rusă există un articol strălucit pe tema transcendentalismului în etică, scris cu foarte mult timp în urmă de S. L. Frank („Despre idealismul transcendental”).

Între timp, istoria romantismului rus este de înțeles doar dacă ținem cont de acea pregătire sentimental-petetică și mistică care a avut loc tocmai pe vremea lui Alexandru. Curentul „masonic” în romantism era foarte puternic. Interesul de mai târziu pentru subiectele psihologiei romantice, influența sistemelor teosofice occidentale, în special a lui Baader - toate acestea sunt de neînțeles, dacă nu ne amintim de experiența misticismului lui Alexandru... Koyre i-a urmat prea umil pe foștii istorici ai intelectualității ruse. , pentru care „misticismul” era echivalent cu obscurantismul mama, iar istoria timpurie a filozofiei ruse a fost redusă la o luptă cu cenzura pentru libertatea de gândire... Și aceasta este legată de o altă omisiune a lui Koyre. El nu vorbește deloc despre studiul filosofiei în școala teologică rusă. Totuși, aici a început studiul și asimilarea idealismului german; și nu întâmplător una dintre primele figuri ale romantismului rus, N. I.

Nadejdin, a fost un elev al școlii teologice. Concomitent cu „înțelepții” anilor 1920, aceștia erau pasionați și de filosofia germană la Academia Teologică din Moscova, unde la vremea aceea protopopul preda deja filozofie. OA Golubinsky, un mare cunoscător și admirator al filozofiei germane, misticismului german și poeziei germane. Golubinsky trebuie amintit pentru a explica influența ulterioară a lui Baader și Jacobi asupra gândirii ruse. În orice caz, filosofia academică a avut o influență puternică asupra slavofilismului în anii patruzeci. Nu este deloc oportun să păstrăm tăcerea despre asta în istoria pregătirii idealismului rus ... Se pot observa și o serie de lacune în materialul adunat de Koyre. În special, ar trebui să ne oprim asupra istoriei răspândirii ideilor catolice în societatea rusă, în special asupra lui De Maistre. Acest lucru ar fi clarificat imaginea lui Chaadaev și, în general, ar fi luminat unele dintre motivele reflecțiilor rusești asupra destinelor istorice. Împreună cu asta, Chaadaev a fost un visător tipic - „misticul” epocii lui Alexandru. Capitolul despre Chaadaev a fost în general un succes pentru Koira, cf. Vezi și articolul său: Chaadaev and the slavophiles, în Slavonia Review 1927. Dar aici prea mult a pierdut din vedere... Ar fi util să spunem despre alți visători din vremea lui Alexandru, de exemplu. despre Batenkov, care era apropiat de Kirevskiy, despre Prince. A.I.Odoevsky, despre Küchelbeker... În cartea lui Koir, cel mai important lucru sunt remarcile sale corecte, dar încă prea scurte despre legătura și dependența gândirii ruse și occidentale, indicația lui de paralele și împrumuturi. Interesante sunt observațiile sale asupra compoziției primelor scheme ale istoriozofiei ruse... Aici rememorează și explică alte fapte și texte uitate... Din păcate, cartea se încheie cu un

accidental.... Procesul nu se oprește și nici măcar nu se întrerupe acolo unde autorul își întrerupe analiza... De aceea, cititorul părăsește cartea cu un sentiment de nemulțumire. Nu vede unde duc liniile puternice care ii stau la vedere... În orice caz, cartea lui Koyre va rămâne multă vreme un manual util pentru istoricul gândirii ruse.

1931.8.8.

George V. Florovsky.

Dmitro Cijevski. Eseuri despre istoria filozofiei în Ucraina. — Praga, 1931; 8°, 175.

Noua carte a lui D. I. Chizhevsky despre istoria filozofiei ucrainene are un caracter popular. Aceasta este o serie de eseuri sau schițe. Autorul însuși notează neuniformitatea prezentării sale. La începutul cărții, autorul vorbește despre caracterul și perspectiva națională ucraineană. El pune întrebarea din punct de vedere istoric, și încearcă să determine depozitele istorice succesive din care a fost compus spiritul popular: psihologia stepei, ecourile elenismului, barocului, romantismului... Pentru D. I. Chizhevsky, spiritul popular ia naștere, devine în istorie. , și nu numai că se manifestă .. Se pare că autorul exagerează semnificația motivelor elenistice în viziunea asupra lumii

ucrainene. În orice caz, „elenismul ucrainean” de origine occidentală, nu bizantină. Iar elenismul din Skovoroda, în special, este elenismul tipic al secolelor XVII-XVIII – Skovoroda este cel mai apropiat de misticismul și teozofia platoniciană occidentală din acea vreme... Autorul însuși arată acest lucru cu mare convingere... stări poetice ale Occidentul post-reforma . Și asta explică marea susceptibilitate la influențele romantice ... În cartea lui Chizhevsky, capitolul despre secolul al XIX-lea este cel mai interesant. Indicii foarte valoroase asupra istoriei influenței și asimilării idealismului german. În bibliografie ar trebui indicată aici și o nouă carte de A. Koygé, La philosophie et le problème nationale en Russie au debut du XIX-e siècle, Paris, 1929 - aici se vorbește multe despre Shad, despre Vellansky etc. Foarte interesant în cartea lui Chizhevsky este capitolul „Cyril metodiștii”, o schiță vie a radicalismului religios și social romantic. Autorul a folosit aici materiale nou publicate și noi cercetări. Cel mai controversat din carte este capitolul despre Gogol, scris însă nu de Cijevski, ci de L. Mikolaenko. inconsecvență tragică

Gogol rămâne complet la umbră. Problema demonicului din Gogol nu este deloc atinsă. Motivele optimiste din viziunea sa estetică asupra lumii sunt subliniate prea puternic, de parcă Gogol nu ar fi scris „Portretul”. Nu se menționează deloc utopismul religios al lui Gogol. Influențele sub care s-a dezvoltat Gogol nu au fost deloc dezvăluite. Nu se spune nimic despre drama lui spirituală. Acest lucru, desigur, nu diminuează semnificația acelor observații și comparații pe care le găsim în cartea lui Cijevski, la capitolul despre Gogol. Dar necesită o reelaborare serioasă... Mențiune specială trebuie făcută și asupra eseului despre P. Iurkevici, iarăși prea scurt. În orice caz, ai citit cartea lui Cijevski cu interes și cu instrucțiuni.

1931.8.8

George V. Florovsky.

Imp. de Navarre, 5, rue des Gobelins, Paris.

Biblioteca „Runivers”

Biblioteca „Runivers”